Exeg. 471 =

Das

Buch Hiob

erläutert

von

E. W. Hengstenberg,
weil. Dr. und Professor der Theologie in Berlin.

Erster Theil.

Berlin.
Verlag von Gustav Schlawitz.
1870.

126 F

Das

Buch Hiob

erläutert

von

E. W. Hengstenberg,
weil. Dr. und Professor der Theologie in Berlin.

Erster Theil.

Berlin.
Verlag von Gustav Schlawitz.
1870.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

Einleitung.

1.

Der Inhalt des Buches.

In dem Lande Uz, im Norden des wüsten Arabiens, lebte ein unsträflicher und gottesfürchtiger Mann, Hiob. Gott hatte ihn wegen seiner aufrichtigen Frömmigkeit mit reichen Gütern und mit zahlreichen Kindern gesegnet, in deren Mitte er priesterlich waltete, allem Unsegen, wie es scheint, das Thor verschließend. Dennoch aber brach eine plötzliche Katastrophe über ihn ein. Sie entstammte dem Himmel. Einstmals als die Schaaren der Diener Gottes sich vor seinem Throne versammelten und unter ihnen auch Satan, dem das Amt geworden, in Gottes Auftrage die Frömmigkeit der Menschen zu prüfen, fragt der Herr den Satan, ob er bei seinen Zügen auf der Erde wohl seine Aufmerksamkeit auf Hiob gewandt, seinen treuen und frommen Diener und somit einen Gegenbeweis gegen Satans Läugnung menschlicher Gerechtigkeit. Satan erwidert, Gott habe Hiobs Frömmigkeit reich belohnt, man könne daher nicht wissen, ob nicht seine Tugend eitler Lohndienst sei und über die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung werde sich erst dann entscheiden lassen, wenn Gott ihn durch Leiden prüfen wolle. Gott gibt nun Hiob in die Gewalt Satans, indem er diesem jedoch verbietet, ihm ein körperliches Leid anzuthun. Hiob bekommt eine Unglücksbotschaft nach der andern, seine Heerden werden geraubt, seine Knechte getödtet, seine Kinder kommen um. Er fühlt den Schmerz tief, aber er trägt ihn mit demüthiger Ergebung in Gottes Willen. Der Herr, spricht er, gab, der Herr nahm, der Name des Herrn sei gebenedeiet.

Aber der Satan ist in seinem satanischen Verlangen nach Hiobs Abfall und Verwerfung mit dieser Prüfung noch nicht zufrieden. Als bei einer neuen Versammlung der Diener vor Gottes Thron Gott ihn darauf hinweist, wie standhaft Hiob in seiner Frömmigkeit beharre, antwortet er, daß diese Frömmigkeit noch nicht die schwerste Probe bestanden habe, daß sie gewiß wanken werde, wenn Gott ihm auch noch sein letztes irdisches Gut raube, wenn er schwere Leiden über seinen Körper verhänge. Gott gibt Satan Vollmacht; Hiob wird von der schwersten und schmerzhaftesten Krankheit betroffen, aber obgleich auch sein Weib, der Versuchung erliegend, ihn zum Abfall von Gott auffordert, seine Frömmigkeit bleibt unerschüttert.

Die drei nächsten Freunde Hiobs, Eliphas, Bildad und Zophar hören von seinem Unglück und kommen, ihn zu trösten. Sein trauriger Zustand erfüllt sie mit dem innigsten Mitleiden. Bei ihrer Ansicht von dem Ursprunge dieses Zustandes können sie ihm aber dieß Mitleid nicht ohne Weiteres bethätigen. Sie fühlen, daß sie ihn vorher noch schmerzlicher verwunden müssen. Sie schweigen daher lieber ganz stille. So vergehen sieben Tage, bis Hiob, die Ursache ihres Stillschweigens ahndend, und eben dadurch aus der bisher behaupteten Fassung gebracht, das Stillschweigen bricht.

Er verwünscht den Tag seiner Geburt, der ihn eingeführt in die Welt voll Jammer und Elend, er wünscht, daß es ihm vergönnt sein möge, hinabzusteigen in das dunkle Reich des Todes, wo zwar keine Freude sei, aber auch kein Leid, wo der Müde ausruhen werde von seiner Arbeit. Er beklagt sich über Gott, daß er Solche ins Dasein rufe, deren Leben ganz in die Sehnsucht nach dem Tode aufgehe, die den Aufenthalt in dem finstern Scheol, vor dem alles Lebendige ein Grauen hat, von ihm als die größte Wohlthat erflehen müßten.

Dieser Rede Hiobs liegt, wenn auch noch nicht bestimmt ausgesprochen, die Behauptung zu Grunde, daß Gott gegen die Seinen nicht so sei, wie er sein sollte, daß er in der Verhängung der Leiden über sie eine ungerechte Schärfe entfalte, daß sie Grund und Recht haben, sich über ihn zu beklagen. Es ist doch schreck-

lich, wenn „ein Mann, unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und vom Bösen fern," den Tod als eine Wohlthat erflehen muß. Diese von Hiob gegen Gott erhobene Klage wird nun Veranlassung zu einem Streite zwischen ihm und seinen Freunden, dessen Führung und endliche Entscheidung den Inhalt unseres Buches ausmachen. Der Streit ist in drei Kreise abgetheilt. Die beiden ersten Kreise zerfallen jeder wieder in drei Unterabtheilungen, die Reden der drei Freunde gegen Hiob und Hiobs Antworten auf die Rede jedes Einzelnen. Der letzte Kreis besteht nur aus zwei Unterabtheilungen, indem der dritte Freund, Zophar, nichts mehr zu sagen weiß. Durch sein Stillschweigen, welches schon durch die Kürze und Kümmerlichkeit der letzten Rede des zweiten Freundes Bildad vorbereitet wird, auf den Hiob sich mit erdrückender Gewalt wirft, bezeichnet der Verfasser die Niederlage der Freunde überhaupt, welche eine gemeinschaftliche Sache vertreten. Nach derselben faßt Hiob noch in einer ausführlichen Schlußrede, C. 29—31, die Hauptpunkte seiner Ansicht zusammen, mit Ausscheidung alles desjenigen, was in den früheren Reden nur der leidenschaftlichen Erregung angehört hatte. Die Veranlassung zu solcher ist mit der Niederlage der Freunde geschwunden.

Fassen wir die Hauptpunkte der Ansicht, welche Hiobs Freunde gegen ihn aufstellen, im Anfange verdeckt und milde, nachher mit schneidender Härte, zusammen, so ergibt sich Folgendes:

Da kein Mensch ohne Sünde ist, so darf es Niemand wundern, wenn er Leiden zu dulden hat. Er darf die Ursache derselben nicht in Gott, sondern er muß sie in sich suchen. Auch Andere sind nicht bloß berechtigt, sondern sogar, weil sonst die Gerechtigkeit Gottes leiden würde, verpflichtet, aus den Leiden auf die Schuld zu schließen.

Das Unglück des Menschen ist aber nicht nur im Allgemeinen Beweis, daß er gesündigt habe, sondern es richtet sich auch genau nach dem Grade und der Menge seiner Sünden, so daß man also aus dem erlittenen Unglück mit Nothwendigkeit auf das Maaß der begangenen Sünde, und aus der begangenen Sünde auf das Maaß des zu erwartenden Unglückes schließen kann. Wer von einem so ungeheuren Leiden betroffen wird, wie Hiob, der wird

eben damit einer ungeheuren Schuld überführt. Er kann nicht bloß ein Sünder, er muß ein Verbrecher sein. Ist er in einen Heiligenschein gehüllt, so ist das um so schlimmer, es zeigt, welch ein ausgelernter Heuchler er ist. Gottes thatsächliche Zeugnisse machen alle anderen überflüssig und werfen alle Prätensionen zu Boden.

Ferner, wenn der Mensch leidet, so kann er durch Buße sein Glück wieder erhalten, ja er kann zu weit größerem Glücke gelangen als er jemals besessen, wenn er durch sein Leiden zur gründlichen Besserung geführt wird und sich zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit erhebt. Es ist aber Gefahr im Verzuge. Es kann gar leicht die letzte Katastrophe einbrechen, bei der der Lebensfaden abgeschnitten wird. Ungeduld und unehrerbietiges Murren gegen Gott verlängert und erhöht die Strafe nur, denn ein solcher fügt zu seinen früheren Vergehungen noch eine schwere Versündigung hinzu, indem er Gott der Ungerechtigkeit in der Vertheilung von Glück und Unglück anklagt.

Endlich: wenn auch der Böse eines Glückes fähig ist, so ist es doch niemals dauerhaft. Bald erreicht ihn schreckliche Vergeltung und sein flüchtiges Glück ist selbst als ein Unglück anzusehen, theils weil es ihn sicher macht, theils weil es ihn sein Unglück nur um so tiefer empfinden läßt.

Dagegen nun behauptet Hiob:

Der rechtschaffenste Mensch kann im höchsten Grade unglücklich sein, in weit höherem Grade, als es die unvermeidlichen Mängel und Fehler des menschlichen Geschlechtes nach sich ziehen müssen. Es ist unmenschliche Härte, die einer schweren göttlichen Ahndung würdig ist, wenn man aus den Leiden eines Menschen ohne Weiteres auf seine Schuld schließen will. Gott sieht bei der Austheilung der Schicksale weder auf Verdienst, noch auf Schuld, er theilt sie nach freier Willkür aus. Von der göttlichen Allmacht zeugt Alles in der Welt, seine Gerechtigkeit läßt sich, zum Kummer aller frommen Gemüther, aus seiner Weltregierung nicht abnehmen. Gegen sie zeugt auf gleiche Weise das Unglück der Gerechten und das Glück der Bösen, wie beides in unzähligen Thatsachen vor Augen liegt. Es gibt Fälle in

Menge, und in einem solchen glaubt sich Hiob zu befinden, in denen man vollkommen berechtigt ist, mit Gott zu rechten und wider ihn zu murren, und von diesem seinem vermeintlichen Rechte macht Hiob reichlich Gebrauch und vertheidigt es wider seine Feinde.

So redet Hiob, wo er den Gegensatz gegen die Freunde und ihre Schroffheit auf die Spitze treibt. Wo er ruhiger wird und sich getrieben fühlt, den Gegensatz möglichst zu mildern, wie namentlich in der Schlußrede, aber auch schon früher in einer Anzahl ihr entgegenstrebender Stellen, da beschränkt er sich zu behaupten: wenn Gott auch gewöhnlich den Bösen bestraft, den Gerechten segnet, so gibt es doch Ausnahmen von dieser Regel, einzelne Fälle, in denen der Böse glücklich, der Gerechte schwerem unverdienten Leiden unterworfen ist.

Zum Beweise hierfür reicht nach Hiobs Meinung schon ganz allein sein eigner Fall hin, in dem ganz unläugbar allseitige Gerechtigkeit mit dem schwersten Leiden verbunden ist. Der Schluß von dem Glück oder Unglück eines Menschen auf sein Verdienst oder seine Schuld ist und bleibt daher falsch. Denn die Ausnahmen, von denen die Erfahrung zeugt, beweisen, daß Gott nicht immer nach dieser Regel Glück und Unglück austheilt, zuweilen nach einer andern Regel verfährt, vielleicht auch sich als unumschränkter Gebieter zuweilen an gar keine Regel bindet.

Wo Hiob in einer solchen milderen Stimmung ist, da lehrt er zugleich: demüthige Verehrung Gottes ist selbst unter den unverdientesten Leiden Tugend und Pflicht. Man muß sich unter den unerforschlichen Rathschluß Gottes beugen, sich unter seine starke Hand demüthigen. Doch darf man auch die Leidenden nicht hart beurtheilen, wenn ihnen bittere Reden gegen Gott entfahren. „In den Wind sind die Worte des Verzweifelnden." Ihre Kraft ist nicht von Stein, ihr Fleisch nicht von Erz.

Beide Parteien führen ihre Grundsätze nicht bloß im Allgemeinen durch, sie wenden sie auch auf die Verhältnisse an, welche den Streit hervorgerufen haben. Die Freunde deuten zuerst nur darauf hin, sagen aber im Verlaufe des Streites unverholen, daß das schwere Leiden Hiobs durch eine eben so schwere Versündigung

verursacht sein müsse, ja sie werfen ihm specielle schwere Verbrechen vor, solche wie sie bei verderbten Reichen und Mächtigen im Schwange gingen. Wenn man ihn von diesen Verschuldungen nicht überführen kann, so ist dieß nach ihrer Meinung nur um so schlimmer. Sie betrachten ihn als einen Heuchler, der unter einer glänzenden Außenseite sein verbrecherisches Treiben verstecke. Gott kann eben nicht lügen und er hat durch die That ein so handgreifliches Zeugniß gegen Hiob abgelegt, daß alles Läugnen völlig vergeblich ist. Sie ermahnen Hiob eindringlich, von diesem Läugnen abzustehen und seine Schuld zu bekennen und ihre Verzeihung zu erflehen, und verheißen ihm in diesem Falle reiches Glück, drohen ihm aber, daß bei fortwährender Verstockung ein noch schwereres göttliches Gericht über ihn kommen werde. Hiob dagegen behauptet, daß er leicht verzeihliche Schwachheiten abgerechnet völlig rein und schuldlos dastehe: „an meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse sie nicht, mein Herz schmäht keinen meiner Tage." Er wirft den Freunden vor, daß sie gegen ihre eigne Ueberzeugung, in der Absicht, sich bei Gott beliebt zu machen, ungegründete Beschuldigungen auf ihn häuften, und droht ihnen, daß Gott sie, seine unberufenen Advocaten, schwer züchtigen werde.

Mit großer Kunst hat der Verfasser die Steigerung der Affecte geschildert. Angriff und Vertheidigung werden mit immer wachsender Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit geführt, bis endlich die Freunde nichts mehr zu entgegnen wissen und Hiob als Sieger auf dem Kampfplatze bleibt. Die Freunde scheitern daran, daß sie nach ihrer Ansicht Hiob Verbrechen aufbürden müssen, und doch nicht im Stande sind, irgend etwas der Art nachzuweisen, ja den ganzen Eindruck gegen sich haben, den die Reinheit von Hiobs sittlichem Streben auf ihr eignes Gewissen ausübt.

Schon scheint der Kampf beendigt und doch konnte die Sache hier nicht stehen bleiben. Die Freunde sind besiegt, aber Hiobs schweres Leiden ist nach Abweisung ihrer Lösung als ungelöstes Räthsel stehen geblieben. So gewiß als der Verfasser Organ göttlicher Offenbarung war, konnte er es nicht als solches stehen lassen. Der Gewinn der Abweisung einer unrichtigen Ansicht wäre ein zu geringer und selbst der Sieg über diese ein sehr zähes Leben

besitzende Ansicht bedarf zu seiner Vollendung der Eröffnung der richtigen positiven Einsicht in das Geheimniß des Kreuzes.

Hiob hatte sich im Vertrauen auf seine Gerechtigkeit stolz Gott gegenübergestellt und ihn zum Rechtsstreite aufgefordert, er hatte Gott der Ungerechtigkeit angeklagt, ja laut über Unrecht und Gewalt geschrieen. Statt durch das Leiden zum Bewußtsein der großen ihm als Menschen beiwohnenden Sündhaftigkeit zu gelangen, welches die edle Frucht ist, die das Leiden zeitigen soll, hatte er sich als einen ohne Schuld Leidenden dargestellt. Auch wenn man ihm den Zustand der Anfechtung zu Gute kommen läßt, und die leidenschaftliche Gereiztheit, in die er durch die Angriffe der Freunde versetzt wurde, so bleibt doch in der eigentlichen Substanz seiner Reden, die er selbst zum Schlusse seiner Reden, die leidenschaftlichen Beimischungen ausscheidend, hervorhebt, ein sündiges Element übrig, wodurch es unmöglich gemacht wurde, daß ihm der Sieg verbleiben konnte. Gebührte ihm auch der Sieg über die Freunde, so doch nicht der Sieg an sich. Es fehlte ihm mit einem Worte an der rechten Sündenerkenntniß. Das war früher der faule Fleck in seinem L e b e n — der Rost der Selbstgerechtigkeit hatte sich bei ihm angesetzt —, das ist auch der faule Fleck in seinen Reden, die nicht zufällig in C. 31 in ein ungemessenes Selbstlob auslaufen. Der Verfasser, wenn er keinen Hammer besaß, um dieß harte Gestein zu zerschlagen, wäre ohne göttlichen Beruf an sein Werk gegangen.

Als neuer Redner tritt, da die Freunde zum Schweigen gebracht sind, Hiob ihr Sieger sich noch am Schlusse auf eine Höhe gestellt hatte, auf welcher der Mensch nicht stehen darf, Elihu auf. Er fällt nicht vorschnell Hiob und seinen Freunden in die Rede, sondern wartet, bis sie ausgesprochen haben. Er erkennt an, daß erst dann ihm, dem Jünglinge, zu reden vergönnt und geboten sei, wenn die Greise geendet. Diese müssen erst sich erschöpft, ihre Unfähigkeit, das Problem zu lösen, thatsächlich kund gegeben haben, ehe er, der Repräsentant der neu aufkeimenden Weisheit (d e s h a l b wird er als Jüngling geschildert), der Reformator auf den Kampfplatz tritt. Er erklärt, daß er mit beiden Theilen unzufrieden sei, mit Hiob, weil er sich selbst für gerechter erklärt habe

als Gott, behauptend, daß er Gott das Seine gegeben, Gott aber ihm das Seine entzogen habe, mit den Freunden, weil sie, unfähig die rechte Lösung des Problemes zu finden, ohne Beweis schwere Beschuldigungen auf Hiob gehäuft hatten. Er erklärt in starken Ausdrücken die Art, wie die Freunde Hiob bekämpft hatten, als unstatthaft und freut sich, daß er im Besitze höherer Erleuchtung der Nothwendigkeit einer solchen Polemik überhoben sei.

Elihu rechtfertigt Gott gegen Hiobs Anklagen auf eine doppelte Weise.

1. Aus der Natur des Kreuzes.

Er beginnt damit zu zeigen, wie Unrecht Hiob thue, auf seine Gerechtigkeit zu pochen, als ob er sich dadurch Gott zum Schuldner gemacht habe. Auch wenn er dieselbe im höchsten Grade besitzen sollte, so könne er deshalb doch noch keinen Anspruch auf Belohnung machen. Aber was die Hauptsache ist, Niemand habe eine vollkommene Gerechtigkeit. Alle Menschen seien vielmehr Sünder vor Gott, Niemand könne sich beklagen, daß er ungerecht leide, denn auch das größte Leiden des Menschen bleibe noch zurück hinter seiner unermeßlichen Schuld. Aber, und hierin besteht der durchgreifende Unterschied zwischen der Polemik Elihus gegen Hiob und der Polemik der Freunde, aus der Schwere der Leiden, die jemanden treffen, lasse sich nicht schließen, daß er mehr gesündigt habe als andere, die von so schweren Leiden verschont bleiben. Die Leiden seien zwar nach der einen Seite hin, sofern sie die Sündhaftigkeit zu ihrer Voraussetzung haben, unter allen Umständen Strafe, wie denn die ganze heilige Schrift A. und N. T. von Gen. 3 an kein anderes Leiden kennt als ein Strafleiden; auf der anderen Seite aber auch, als Besserungsmittel für den Gerechten, Zeichen der göttlichen Liebe und können daher gerade über den verhältnißmäßig Besten am ersten verhängt werden. Elihu steht hier in Uebereinstimmung mit dem: wen Gott lieb hat, den züchtigt er, in Sprchw. 3, 11. 12 und ebenso im N. T. mit Offenb. 3, 19; Hebr. 12, 6; 1 Cor. 11, 32: „wenn wir vom Herrn gerichtet werden, so werden wir gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verurtheilt werden", Jac. 1, 2—4, wonach man es für eitel Freude halten soll, wenn man in mancherlei An-

fechtungen geräth, weil diese Anfechtungen das unentbehrliche Mittel sind, dessen sich die göttliche Liebe zur Förderung in der Gerechtigkeit bedient 1 Petr. 1, 7. Der Gerechte nämlich, führt Elihu aus, sei grade am meisten in Gefahr, die allen Menschen und also auch ihm anklebende Sündhaftigkeit zu vergessen, je weniger die Sünde bei ihm zu starken Ausbrüchen komme. Es bilde sich bei ihm gar leicht der Stolz aus, dieser schlimme Rost der Seele, von dem auch Hiob überzogen war, ohne es zu merken. Werde Gottes Zweck bei dem Leidenden erreicht, gelange er zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit, wende er sich demüthig zu Gott, so lasse ihm Gott das Leiden zur Verherrlichung gereichen und ertheile ihm ein größeres Glück als er zuvor besessen. Wer hingegen durch das Leiden nicht zu dieser Erkenntniß gelange, bei wem es die traurige Frucht der Auflehnung wider Gott trage, der gehe zu Grunde und zwar durch seine eigne Schuld. So werde Gott auch Hiob, wenn er sein Unglück recht benutze, in den Zustand des reichsten Glückes versetzen, bleibe er hartnäckig, so werde der Schuld die Strafe folgen. — Der wahrhaft Gerechte kann also nach dieser Anschauung nicht beständig unglücklich sein, sondern die Leiden, die Gott nach seiner Gerechtigkeit und Liebe — während die Freunde die Leiden bloß aus der Gerechtigkeit ableiteten — eine Zeit lang über ihn verhängt, sind nur Mittel in Gottes Hand, ihn zu höherer sittlicher Vollendung und größerem Glücke zu führen. Der Ausgang unterscheidet den Sünder und den mit Sündhaftigkeit behafteten Gerechten, was schon Jacobus in C. 5, 11 als die große Lehre des Buches bezeichnet: „Die Geduld Hiobs habt ihr gehört und das Ende des Herrn gesehen."

Elihu entnimmt seine Theodicee

2. Aus der Idee Gottes. Wie kannst du es wagen, spricht er zu Hiob, statt demüthig im Staube anzubeten, dich trotzig Gott gegenüberstellen und mit ihm rechten zu wollen. Von der Herrlichkeit seines Wesens, und somit von seiner Gerechtigkeit, zeugt die ganze Schöpfung. Sich gegen ihn im Leiden zu erheben, zu behaupten, daß man unschuldig leide, ist thatsächliche Läugnung der Herrlichkeit Gottes, welche durch alle Thatsachen der Schöpfung bezeugt wird und

welche die Gerechtigkeit zu ihrer nothwendigen Folge hat. Alles was Gottes Allmacht und Herrlichkeit bezeugt, die Hiob selbst so gepriesen hatte, legt zugleich indirect Zeugniß ab von der göttlichen Gerechtigkeit. Denn in dem einen ungetheilten göttlichen Wesen kann nicht nach der einen Seite unendliche Vollkommenheit sein, auf der andern Seite Mangelhaftigkeit, so daß jedes Zeugniß von Gottes Schöpfergröße in der Natur sich gegen den frechen Ankläger von Gottes Gerechtigkeit erhebt.

Die Allmacht ist nur eine einzelne Aeußerungsform des absoluten Wesens. So gewiß als die Allmacht nur eine Ausstrahlung des absoluten Wesens ist, so gewiß auch muß, wo sie vorhanden ist, auch die andere Ausstrahlung der unbedingten Vollkommenheit, die Gerechtigkeit, vorhanden sein. Gott muß, weil allmächtig, auch gerecht sein: daß ein Fehler in deiner Rechnung sein muß, dieß steht von vornherein fest, und um so geneigter mußt du sein, die gegebene Aufdeckung desselben anzuerkennen. Gott muß gerecht sein, weil er allmächtig und somit überhaupt der Heilige, der unbedingt von allem unvollkommenen creatürlichen Wesen Abgesonderte ist, und wie er gerecht sein kann, trotz des Leidens der Gerechten und deines eigenen, das habe ich dir schon nachgewiesen. Die beiden Deductionen gehen somit Hand in Hand. Die eine disponirt zur Annahme der andern. Hiob hat um so weniger Grund, sein Herz gegen die ihm durch Elihu offenbar gewordene Wahrheit zu verschließen, da dieser im Einklange mit seinem Gewissen ihm die Gerechtigkeit läßt, welche die Freunde ihm rauben wollten und ihm nur den Blick schärft für die Wahrnehmung der hinter der Gerechtigkeit verborgenen Sünde. Die Argumentation aus der unzertrennlichen Verbindung der Allmacht und Gerechtigkeit mußte Hiob um so mehr zugänglich sein, da die lebendige Erkenntniß der Allmacht Gottes ihm stets geblieben war.

Was Menschen in der vorliegenden Frage leisten können, ist mit dem Auftreten Elihus erschöpft, so gewiß als dieser nicht im eignen Namen auftritt, sondern als Organ der Weisheit von oben. Hiob hatte mehrfach auf ergreifende Weise Gott aufgefordert, in persönlicher Erscheinung den Streit zu entscheiden und den Aufruhr seiner Seele zu beschwichtigen. Auch die Freunde

hatten auf Gott provocirt, da sie mit Hiob nicht fertig werden konnten. Elihu ahndet, daß Gott naht, da gegen das Ende seiner Rede ein Wetter am Himmel aufzieht. Gott erscheint im Wetter und zeigt Hiob, wie thöricht es war, daß er mit ihm rechten wollte, dem wie seine Werke bezeugen, unendlich Herrlichen und daher unbedingt Gerechten. Die Rede Gottes knüpft an die zweite Argumentation Elihus an. Sie zeigt, wie mit der von der Schöpfung bezeugten, von Hiob erkannten Allmacht Gottes die von ihm geläugnete Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden sei.

Hiob gesteht nun demüthig sein Vergehen, dessen er schon dadurch angeklagt wird, daß Gott ihm im Sturme und Wetter erscheint, was in der Schrift stets Symbol seines Zornes ist. Er thut Buße in Staub und Asche. Darauf wendet sich Gott an Eliphas, Bildad und Zophar und erklärt ihnen seine Ungnade wegen der lieblosen Verurtheilung ihres Freundes, den sie für einen Verbrecher erklärt hatten, statt ihn liebreich auf seine Sündhaftigkeit aufmerksam zu machen und dabei an ihre eigene Brust zu schlagen und das: Gott sei mir Sünder gnädig! zu sprechen. Den Folgen dieser Ungnade sollen sie nur dann entgehen, wenn Hiob, der bußfertige und von Gott zu Gnaden angenommene, für sie ein Sündopfer darbringe. Dieß geschieht. Der Herr gibt nun Hiob reichen Ersatz für sein Leiden, und nachdem er noch 140 Jahre gelebt, stirbt er alt und lebenssatt.

2.

Der Zweck des Buches.

Mit allgemeiner Uebereinstimmung wird angenommen, daß das Buch sich mit dem Probleme beschäftige, wie das Leiden der Gerechten und das Glück der Bösen mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen sei. Diese Fassung des Problems ist nicht ganz correct. Das eigentliche Problem des Buches ist nur das Leiden der Gerechten, das Glück der Gottlosen wird nur als Moment

in den durch das eigentliche Problem veranlaßten Streit hineingezogen. Wird dieß übersehen, so muß man auf den Gedanken kommen, der Verfasser habe sein Problem nur zur Hälfte gelöst. Der Fall von dem die ganze Verhandlung ausgeht, steht nur auf die Frage von dem Leiden der Gerechten in Beziehung und nur dieses Problem findet in dem Ausgang seine Lösung und ebenso auch in den Reden des Elihu. Den leidenden Gerechten zu trösten und zu mahnen, das allein ist der practische Zweck des Buches. Hiob läßt in der zusammenfassenden Schlußrede den Bösen ganz fallen und beschränkt sich darauf, sein eignes unschuldiges Leiden zu behaupten. Es bleibt aber doch dabei: in der Hauptsache ist man in Bezug auf das Problem unseres Buches einverstanden. Aber ein Grundirrthum in Bezug auf dieß Problem hat die meisten Neueren zu falscher Auffassung der in unserem Buche gegebenen Lösung oder zu falscher Beurtheilung derselben veranlaßt. Der Holländer J. H. Pareau in der Schrift: Commentatio de immortalitatis ac vitae fut. notitiis ab antiquissimo scriptore Jobi in suos usus adhibitis Davent. 1807, S. 207 f., ist der erste, der diesen Irrthum eingesehen und theilweise glücklich bekämpft hat. Von dieser Schrift aber hat kaum Einer der Späteren Notiz genommen. Man geht nämlich von der Voraussetzung aus, das Problem erhalte sofort seine vollkommene Lösung, sobald die Lehre von der Unsterblichkeit und Vergeltung zum Bewußtsein gekommen sei, und da dieß bei dem Verfasser des Buches Hiob noch nicht der Fall gewesen, so dürfe man eine in der Hauptsache gelungene Lösung von ihm gar nicht erwarten. Die Einen nehmen nun an, er habe geradezu eine falsche Lösung gegeben, indem er die jenem Leben angehörende Vergeltung in dieses übergetragen, die Anderen, er habe den Knoten, den er nicht lösen konnte, zerhauen und sich damit begnügt, unbedingte Ergebung und Anbetung zu fordern, zeigend, auf welche gefährlichen Sätze jeder Versuch der Lösung führen müsse: blinde Resignation der langen Rede kurzer Sinn. — Faßt man aber den Gegenstand schärfer ins Auge, so zeigt sich, daß die Lehre von Vergeltung nach dem Tode für sich allein gar nicht geeignet ist, die Lösung des Problems herbeizuführen. Man blicke nur in das Leben der Gläubigen, welchen diese Lehre zum klarsten Bewußtsein gekommen

ist, und es wird sich zeigen, daß dieser Kampf auch bei ihnen sich stets wiederholt, daß seine glückliche Entscheidung vielmehr die Basis des lebendigen Glaubens an Vergeltung nach dem Tode bildet, daß, wo sie nicht gegeben werden kann, dieser Glaube nothwendig wankend werden muß. Auch der christliche Dichter singt (P. Gerhard in dem Liede: ach treuer Gott, barmherzig's Herz): „Ach, lieber Vater, wie so schwer ists der Vernunft zu gläuben, daß du demselben, den du sehr schlägst, solltest günstig bleiben! Wie macht doch Kreuz so lange Zeit, wie schwerlich will sich Lieb' und Leid zusammen lassen reimen!" Nur wo in der Geschichte ein fortgehendes Weltgericht erkannt wird, nach dem Worte des Psalmisten: „Gott richtet an jedem Tage" ist der Glaube an das Weltgericht ein begründeter und vernünftiger. Vollmachtsbriefe zum Glücke in der Ewigkeit sind werthlose Papiere, wenn der Aussteller sich nicht schon in diesem Leben hinsichtlich seiner Macht und seines guten Willens ausweist. Ist Gott der Gerechte, so muß er ja den Willen haben, dieß sein Wesen schon in diesem Leben in dem Verhalten gegen die, welche sein Bild auf Erden darstellen und gegen die, welche es verläugnen, zu äußern. Ist er der Allmächtige, so kann schon in diesem Leben ihn nichts an dieser Aeußerung hindern. Läßt sich nun diese Aeußerung durchaus nicht wahrnehmen, lassen sich die Gründe nicht angeben, warum er sie manchmal suspendirt, so steht es mit dem Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode sehr schlimm. Ist die Sünde nicht schon hier der Leute Verderben, so gibt es keine Hölle, ist Heil nicht schon hier der Gerechtigkeit Begleiter, so gibt es keinen Himmel. Wehe dem, der auf ein absolutes Jenseits hofft, in jeder Beziehung und auch in dieser! Er betrügt sich selbst. Wer weiß, ob der Gott, der hier sich unthätig in den Himmel einschließt, dort zu besserem Willen und zu größerer Macht gelangen wird. Da sein Wesen dasselbe bleibt, und ebenso die Natur der Sünde und der Gerechtigkeit, wie sollte er in jenem Leben diese belohnen und jene bestrafen, wenn er es in diesem nicht thut. Auch die temporäre Ungerechtigkeit bleibt Ungerechtigkeit und hebt die Idee eines heiligen und gerechten Gottes auf. Ein Gott, der etwas wieder gut zu machen hat, ist kein Gott. Unsterblichkeit und Ver-

geltung, das war einer der wenigen Glaubenssätze, welche der ältere Rationalismus stehen ließ. Es läßt sich nicht verkennen, daß er anfangs zu diesem Satze eine Zuversicht trug. Jetzt ist diese Zuversicht auf dem rationalistischen Gebiete völlig geschwunden und der Grund dieses Schwindens ist kein anderer als der, daß der Rationalismus sich wegen der Oberflächlichkeit seiner Sündenerkenntniß in die diesseitigen Wege Gottes nicht finden kann. Von Anfang an hat er die diesseitige Vergeltung als jüdischen Wahn angesehen. Alle Versuche zur Wiederbelebung des alten Glaubens an das Jenseits sind vergeblich, wenn es nicht gelingt, das Dunkel zu beseitigen, in welches die diesseitigen Wege Gottes gehüllt sind. Der Spötter Lucian in dem Dialoge *Ζεὺς ἐλεγχόμενος*, dessen Zweck ist, den Glauben an die göttliche Vorsehung zu vernichten, hat vollkommen Recht, wenn er einen solchen Gott bitter tadelt, daß er die Gottlosen ein angenehmes und glückliches Leben führen lasse, damit sie in ferner Zukunft nach Verdienst gepeinigt werden, dagegen die Guten unendlichem Unglücke preisgebe, damit sie die Belohnung ihrer Tugend empfangen. Ebenso hat Schillers Gedicht: die Resignation, für solche, die einen Kantischen Gott bekennen, der erst nach diesem Leben wahrhaft sein Wesen entfalten soll, eine schauerliche Wahrheit. Der Dichter Seume sprach nach einer schweren Niederlage, welche die Polen im Kampfe gegen die Russen erlitten: „wer noch an einen gerechten Gott glaubt, dem speie ich die Antwort ins Gesicht.“ Wer die Dissonanz in dem Diesseits zugab, mit ihm gleich unfähig war zu einer tieferen Erfassung der irdischen Verhältnisse, der würde seine gerechte Indignation hervorgerufen haben, wenn er ihm mit einer Hinweisung auf die Ausgleichung des Mißverhältnisses in dem Jenseits entgegengetreten wäre. Tiefer blickten schon die edleren Heiden. Claudian, im Anfange des Gedichtes gegen den gottlosen Rufin, stellt dar, wie er oft an der göttlichen Weltregierung gezweifelt habe, wie aber diese Zweifel jetzt durch den Sturz Rufins zu Boden geschlagen worden:

Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum
Absolvitque deos, jam non ad culmina rerum
Injustos crevisse queror. Tolluntur in altum
Ut lapsu graviore ruant.

Diese irdische Vergeltung führt ihn hin zum lebendigen Glauben an die ewige. Er führt den Rufin hinab in die Unterwelt und läßt ihn dort durch die ausgesuchtesten Qualen für seine Verbrechen büßen. Eine reiche Sammlung von Stellen der Heiden, in denen sich die Verzweiflung in Bezug auf zukünftige Vergeltung auf Grund des Unglaubens an die diesseitige oder des vermeintlichen Nichtvorhandenseins derselben ausspricht, findet man bei Barth zu Claudian S. 1078 f.

Der Blick auf die zukünftige Herrlichkeit ist allerdings in hohem Grade tröstlich und die Schrift leitet uns dazu an, diesen Trost zu suchen. Sie weist uns darauf hin, daß dieser Zeit Leiden nicht werth sind der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden, daß unsere Trübsal die zeitlich und leicht ist, eine ewige und über alle Maaße wichtige Herrlichkeit schafft. Aber man reicht mit diesem Trostmittel allein nicht aus. Es bedarf vielmehr eines soliden Unterbaues, wenn es wirksam sein soll. Das ist eben die diesseitige Vergeltung. Nur wer ein offenes Auge für diese gewonnen hat, wem es namentlich gelungen ist, in seine eignen Führungen Vernunft zu bringen, wird des Trostes, den der Blick auf das Jenseits bringt, wahrhaft genießen können.

Die Schrift weiß nichts von einem solchen Gotte, der erst nach diesem Leben zu Leben und Kraft gelangt, ihr Gott ist durchweg ein lebendiger im Gegensatze gegen die todten Götzen, die nirgends in der Wirklichkeit sich geltend machen können. Gottes gerechte Vergeltung auf Erden wird durch das ganze A. T. gepriesen. Die sichtbare Vergeltung ist eine seiner Grundlehren. Sie wird namentlich in den Büchern Moses beständig eingeschärft, von Gen. 3 an bis zu Deut. 32, und erst nachdem sie unter dem Volke tiefe Wurzeln geschlagen hatte und damit dem Glauben an die jenseitige Vergeltung eine solide Grundlage gegeben worden war, tritt die Lehre von dieser, in Bezug auf die sich in den Büchern Moses nur leise Andeutungen finden, klar und bestimmt hervor. Mit der größten Angelegentlichkeit werden die Anstöße beseitigt, welche in Bezug auf die diesseitige Vergeltung die Wirklichkeit dem Glauben bereitet. So in Ps. 37. 49. 73, die auf der Anschauung beruhen, daß man mit dem Preisgeben der dies-

seitigen Vergeltung Gott überhaupt verlieren muß. Das Neue Testament ertheilt der Gottseligkeit Verheißungen, nicht bloß des zukünftigen, sondern auch dieses Lebens, mit diesem Leben beginnt der Herr selbst, wenn er den Lohn derjenigen beschreibt, welche um seinetwillen Alles verläugnet haben: Matth. 19, 29; das Gericht über die Gottlosen ist unserm Herrn ein in beständiger Realisirung begriffenes, daher die Schilderung der Offenbarwerdung desselben diesseits und jenseits des gegenwärtigen Weltlaufes in Matth. 24 und 25 einen zusammenfassenden Charakter trägt. Die Galiläer, deren Blut nach Luc. 13, 1 Pilatus mit ihrem Opfer vermischt hatte, sind ihm so wenig zufällig umgekommen, daß er denen, die sich nicht bessern, einen gleichen Untergang ankündigt. Die Idee der sichtbaren Vergeltung ist die Wurzel aller Verkündigungen des Unterganges Jerusalems durch den Herrn. Dieser muß so gewiß erfolgen, als sie die Zeit ihrer Heimsuchung nicht erkannt hat. Auch in dem Schicksale der heidnischen Weltmacht, speciell Roms, muß sich die vergeltende Gerechtigkeit kundgeben. Die die Kleinen geärgert hat, muß mit einem Mühlsteine um den Hals versenkt werden in des Meeres Tiefe. Was der Herr in dieser Beziehung mannigfach angedeutet hatte, wird ausgeführt von Jacobus in C. 5, 1—6 und in der Apokalypse, besonders in C. 18. Daß die Krankheit als Sündenstrafe zu betrachten sei, lehrt der Herr sehr bestimmt in Joh. 5, 14 und Luc. 5, 20. An der ersteren Stelle wird sie als Sündenstrafe angedroht, an der zweiten als Sündenstrafe aufgehoben. Was noch mehr ist, jeder Kranke, den der Herr, nicht ein potenzirter Hippokrates, sondern der Heiland, dessen ganze Mission darin besteht, sein Volk von seinen Sünden zu retten, heilt, wird eben dadurch für einen Sünder erklärt. Die Stelle Joh. 9, 2. 3, auf die man sich mehrfach zum Beweise berufen hat, daß der Herr die Krankheit nicht als Strafe der Sünde betrachtet habe, beweist nicht dieß, sondern tritt nur dem auf Mißverstand der Vergeltungslehre beruhenden, im A. T. schon an Hiobs Freunden gerichteten jüdischen Satze entgegen: alle schweren Krankheiten, Gebrechen, sind Folge von Verbrechen. Mit Unrecht ist auch gegen die Vergeltungslehre 1 Cor. 15, 19 geltend gemacht worden: „Hofften

wir bloß in diesem Leben auf Christus, so sind wir unglücklicher als alle Menschen." Der Ausspruch bezieht sich nicht auf den Christenstand im Allgemeinen, sondern auf die Zeit des beginnenden Kampfes mit der Römischen Weltmacht mit ihren schweren Leiden, vgl. 1 Cor. 7, 29, und das was in diesen Leiden beseligt, und weit über alle Weltfreude erquickt, nach dem Worte des Psalmisten: „Du gibst Freude in mein Herz mehr denn zur Zeit da ihres Kornes und Mostes viel ist", das würde sich als ein bloßer leerer Wahn darstellen, wenn die jenseitige Vergeltung nicht wäre. Auch die wunderbaren Durchhülfen des Herrn im Leiden würden dann ihre Bedeutung verlieren. Sie würden sich als bloße Spiele des Zufalls darstellen, ihren Hauptreiz verlieren, indem das gnädige Angesicht Gottes in ihnen nicht mehr zu erkennen wäre.

Welches ist denn nun aber von diesem Standpuncte aus die Lösung des Problems hinsichtlich der Leiden der Gerechten? Sie beruht auf einer doppelten Wahrheit.

1. Trübsal ist der einzige Weg zum Reiche Gottes. Auch in dem Gerechten, demjenigen bei dem die Grundrichtung des Gemüthes darauf geht, den Willen Gottes zu thun, Gott und dem Nächsten das Seine zu geben, wohnt noch die Sünde, und diese kann nur durch Leiden, durch herzzermalmende Schmerzen ausgebrannt werden, die uns immer mehr von uns selbst los machen, immer näher an Gott herandrängen. Via crucis, sagt Thomas a Kempis, est via salutis. Tiefere Sündenerkenntniß erhellt die außerdem dunklen Wege Gottes. Das Leiden der Frommen erscheint als Ausfluß zugleich der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe. Wird die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit erkannt, so erscheint kein Leiden als so groß, daß wir es nicht als Strafe verdient hätten, als Zuchtmittel seiner bedürften. Trefflich spricht sich über diesen Gegenstand de Maistre aus, in den Abendstunden von St. Petersburg Th. 1, S. 212: „Ich gestehe es ihnen ohne Scheu, ich kann nie über diesen furchtbaren Gegenstand nachdenken, ohne versucht zu sein, mich wie ein Verbrecher, der um Gnade bittet, zur Erde zu werfen; oder im voraus alle Uebel, die über mein Haupt kommen könnten, als eine leichte Vergeltung der unermeß-

lichen Schuld, die ich gegen die ewige Gerechtigkeit eingegangen bin, hinzunehmen. Dessenungeachtet können sie nicht glauben, wie viele Menschen mir in meinem Leben gesagt haben, daß ich ein sehr rechtschaffener Mann sei." Das gemeinsame Erzeugniß der Gerechtigkeit und der Liebe, das Ineinander der Strafe, welche überall von dem Principe der Vergeltung ausgeht und der Liebesabsicht, welche uns im Heile fördern will, ist die Züchtigung, welche als die nothwendige Bedingung des Heiles willig auf uns zu nehmen uns die heilige Schrift so dringend mahnt. „Die Züchtigung" sagt Chalybäus in dem Systeme der Ethik „ist diejenige Ahndung des Unsittlichen, welche die Negation der Unsittlichkeit durch Besserung des Subjectes selbst zum positiven Zwecke hat, und als solche sowohl von dem Züchtigenden gewollt, als auch von dem Gezüchtigten im Bewußtsein seiner Schuld gefühlt wird. — Was auf Seite des Gezüchtigten mit mehr oder weniger Deutlichkeit gefühlt wird, daß nämlich das Strafübel eigentlich eine Strafwohlthat für ihn sei, das steht mit Klarheit vor der Seele des züchtigenden Erziehers geschrieben. — Die Strafe ist in der Züchtigung enthalten, denn sie ist verdient und das Maaß der Schuld und Unschuld objectiv verständig abgemessen, aber zu diesem herzlos objectiven Verhältniß ist auch das Gemüth und die Liebe wieder herzugetreten; der besser Wissende und Wollende züchtigt aus Liebe und der Gezüchtigte ahnet in der gerechten Zucht jenes wohlthätige Motiv".

2. Das Kreuz oder die verhüllte Gnade Gottes ist bei den Frommen nie allein, seine offenbare Gnade ist stets in seinem Geleite und in seinem Gefolge. Obschon im tiefsten äußeren Elende sind sie glücklicher als die Gottlosen, und das Elend wird vom Herrn gewandt, wenn es seinen Zweck erreicht hat. Wenn die Propheten nach 1 Petr. 1, 11 in Bezug auf Christus „die Leiden und die Herrlichkeit danach" verkündigten, so thaten sie dieß auf Grund der Erfahrungen an den Gerechten. Die Beschaffenheit der Gnadenerweisungen ist je nach Beschaffenheit derer, welchen sie ertheilt werden, verschieden. Unter dem A. B. waren die Tröstungen der Schwäche seiner Mitglieder angemessen, vorwiegend äußerlich, bis zu den Ochsen und Eseln herabsteigend,

unter dem N. B. sind sie vorwiegend innerlich, doch ohne daß auch hier die merkwürdigsten äußeren Durchhülfen ausgeschlossen wären. Das Wesen der Sache wird durch diesen Unterschied gar nicht getroffen. Ebensowenig auch durch den andern, daß im A. T. das Gebiet der herstellenden Gnade vorwiegend auf dieses Leben eingeschränkt wird, während im N. T. zugleich das Jenseits helle Beleuchtung empfängt.

Diese allein richtige Lösung des Problemes nun ist es, welche sich auch in unserem Buche findet. Sie wird, wie offen zu Tage liegt, in den Reden Elihus vorgetragen und daß in diesen die Ansicht des Verfassers zu suchen sei, geht aus folgenden Gründen hervor.

Die Lösung kann 1) nicht in den Reden Hiobs selbst gesucht werden. Denn erst dann erzeigt sich Gott ihm gnädig, nachdem er Vergebung erfleht und Buße gethan hat in Staub und Asche. In C. 3, 1 verglichen mit C. 1, 22 und 2, 10 sagt der Verf., daß Hiob mit seiner Zunge gesündigt und Thörichtes gegen Gott geredet habe, und in C. 32, 1. 2 wird als das eigentlich sündige Element in seinen Reden das bezeichnet, daß er gerecht war in seinen Augen, und was davon die unmittelbare Folge, sich für gerechter erklärte als Gott, dem er nach seiner Meinung alles gegeben, was er ihm schuldig war, und von dem er statt des als Gegengabe verdienten Heiles nichts als Unheil empfangen. Damit im Einklange steht der Vorwurf, den ihm Gott macht in C. 40, 8: „willst du zunichte machen mein Recht, mich verdammen, damit du gerecht seist?“ Hiob fehlte besonders darin, daß er die Wahrheit des Wortes nicht erkannte: „was ist unsere Frömmigkeit? eine Unvollkommenheit. Niemand kann damit bestehn, wenn Gott ins Gericht will gehn.“ Dieser Grundfehler bleibt auch noch in seiner letzten Rede, nachdem er alle leidenschaftlichen Uebertreibungen abgestreift hat. Auf diesen Fehler, den Tugendstolz, geht seine Buße.

Die Reden Hiobs können auch deshalb die Lösung nicht enthalten, weil in ihnen die großen Wahrheiten, welche der Ansicht der Freunde zu Grunde liegen, nicht vollständig zu ihrem Rechte gelangen. Daß aber der Verf. solche Wahrheiten in den Reden

der Freunde erkannte, erhellt schon aus dem großen Spielraum, den er ihnen gestattet, zu Ermüdung und Ueberdruß aller derer, welche unfähig sind diese Wahrheiten zu erkennen und meinen, daß die Freunde nur leeres Stroh dreschen, und aus der günstigen Beleuchtung, die er ihnen im Ganzen verleiht. Die Kirche hat mit sicherem Tacte die Stellung erkannt, die der Verf. den Freunden zuweist. Sie hat zu allen Zeiten auch aus diesen Reden Aussprüche als seine Darlegungen göttlicher Wahrheit angeführt, wie dieß schon der Apostel in 1 Cor. 3, 19 in Bezug auf einen Ausspruch des Eliphas in C. 5, 13 thut.

Die Lösung kann 2) auch nicht in den Reden der Freunde gesucht werden. Ihr Auftreten wird von Gott verworfen und als schwere Versündigung dargestellt, so daß sie nur durch Hiobs für sie dargebrachtes Sühnopfer Vergebung erhalten und unter den gestellt werden, über den sie sich so stolz erhoben hatten. Ihr Grundfehler war eine roh äußerliche Auffassung der Sünde. Nach ihr schließen sie aus dem Leiden Hiobs auf ein Leben in recht groben Sünden und Schanden, was in C. 32, 3 ausdrücklich als ihre Hauptschuld bezeichnet wird. Sie kennen nur einzelne Sünden, das Wesen der Sünde ist ihnen verborgen. Deshalb können sie in den Leiden nur dann Vernunft finden, wenn sie einzelnen Böstthaten Stück für Stück zugezählt werden. Sie haben nur ein Auge für solche Gebote, wie das: „du sollst nicht stehlen", „du sollst nicht ehebrechen", die sie nicht in ihrer Wurzel auffassen, sondern nach der äußeren Erscheinung. Dagegen von dem: „du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen und von ganzer Seele" lenken sie den Blick ab oder überlassen sich in Bezug darauf den seltsamsten Täuschungen. Deshalb sind sie mit ihrer eignen Gesetzeserfüllung vollkommen zufrieden und finden es ganz in der Ordnung, wenn es ihnen wohlgeht. Wenn aber ihren Nächsten schweres Leid trifft, so sehen sie von oben auf ihn herab und suchen so lange an ihm herum, bis sie die Wahrscheinlichkeit oder wenigstens die Möglichkeit einer schweren Schuld entdecken. Das Leiden des Nächsten hat für sie etwas Wohlthuendes. Es ist ein Siegel auf ihre eigne Vortrefflichkeit. In jedem Esel, den sie besitzen, der Nächste nicht, erkennen sie ein thatsächliches

Zeugniß, daß sie besser sind wie jener. Das Geheimniß des Kreuzes ist ihnen gänzlich verborgen, zum sichern Beweise, daß sie selbst dadurch noch nicht geübt und geläutert worden sind. Hätten sie die menschliche Natur, sich selbst recht erkannt, so würden sie beim Anblicke der Leiden Hiobs ausgerufen haben: „geschieht das am grünen Holze, was soll am dürren werden" und „Gott sei mir Sünder gnädig". Characteristisch ist noch für die Freunde der Mangel an barmherziger Liebe. Mit schonungsloser Consequenz wenden sie auf ihren armen in der Asche sitzenden Freund ihre theologischen Vorurtheile an und das Wort desselben: „erbarmet euch mein, erbarmet euch mein, ihr meine Freunde, denn die Hand des Herrn hat mich getroffen" macht auf sie gar keinen Eindruck. Sie nehmen gar keinen Ansatz dazu sich in ihn zu versenken, sie reden immer nur auf ihn herein. Barmherzigkeit üben kann nur wer Barmherzigkeit empfangen hat und dazu gehört, daß man seine Sünden erkennt, aller Pelagianismus ist unbarmherzig. Ein bedeutendes richtiges Element aber ist allerdings in den Reden der Freunde enthalten und bildet so sehr den Mittelpunct derselben, daß sie gewöhnlich nur in der Anwendung der allgemeinen Wahrheit irren, welche der Verf. sie in der Regel nur stillschweigend machen läßt, so daß ihre Reden dem Wortlaute nach nur Wahrheit enthalten. Diese Wahrheit, die sie in einer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit von Formen vortragen, ist die Erkenntniß des innigen Zusammenhanges von Sünde und Leid, dessen Ahndung sich durch das ganze Alterthum hindurchzieht und unauslöschlich dem Menschenherzen eingeprägt ist. Das Sprüchwort: male parta male dilabuntur, Unrecht Gut gedeihet nicht, findet sich in jeder Sprache. Die Lösung des Problemes hat die Aufgabe das richtige Element, welches sich bei ihnen, mit dem richtigen Elemente zu versöhnen, welches sich bei Hiob findet, dem Festhalten an seiner, nur in die rechten Gränzen einzuweisenden Gerechtigkeit, und zugleich die beiderseitigen Abweichungen auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, der sie offenbar angehören, den Mangel an tieferer Erkenntniß der Sünde. Hiob hält sich für gerecht, sein Leiden für unverdient, weil er kein Verbrechen

begangen, und die Freunde glauben ihm Verbrechen andichten zu müssen um sein Leiden zu rechtfertigen.

Die Lösung kann 3) auch nicht allein in den Reden Gottes gesucht werden. Indem sie zeigen, wie schreiend es der Idee Gottes widerspricht ihm Ungerechtigkeit beizulegen, speciell wie die durch die Natur bezeugte Allmacht Gottes solchem Unterfangen entgegentritt, bringen sie es zum innersten Bewußtsein, daß es eine Lösung des Problemes geben muß, bei der die Gerechtigkeit Gottes ungefährdet bleibt. Aber damit ist die Lösung selbst noch nicht gegeben, sondern nur alles für dieselbe vorbereitet. Daß Gott gerecht sein muß erkennen wir — ein Blick z. B. auf den Behemoth und den Leviathan zeigt uns dieß, — wir erkennen aus solchen Werken seine Allmacht, aus dieser seine Absolutheit, aus der Absolutheit seine Gerechtigkeit — aber wir erkennen noch nicht, wie er gerecht sein und doch der Gerechte leiden kann und doch bedürfen wir dieser Erkenntniß um so mehr, da das was scheinbar der Gerechtigkeit Gottes widerspricht nicht selten mit centnerschwerem Gewichte auf unserer eignen Person lastet. Bei der Erscheinung Gottes ist die Hauptsache offenbar eben, daß er erscheint und nicht das was er redet. Dieß erklärt Hiob selbst in C. 42, 5: „durch das Gerücht des Ohres hört' ich von dir, nun aber sah dich mein Auge". Tiefgehende Verirrungen können nicht durch bloße Belehrung wahrhaft geheilt werden, sondern nur dadurch, daß Gott sich dem Gemüthe kund gibt. Nur dadurch kann die Anfechtung gründlich beseitigt, eine neue Stufe errungen werden. Aber dieser persönlichen Kundgebung Gottes muß die gründliche Belehrung vorangehen. Der nicht wahrhaft überwundne Irrthum steckt ihr einen Riegel vor. Es ist die Weise Gottes diese Belehrung durch Menschen an Menschen ergehen zu lassen. Er hat dazu die heilige Schrift eingegeben und das Lehramt in der Kirche gestiftet. H i e r versieht Elihu diesen Dienst.

Wir werden also, wenn wir nicht überhaupt jedes Resultat läugnen wollen, schon von selbst auf die Reden Elihus geführt*).

---

*) Schon Abenesra sagt: in genere dico, quod Elihu sapientior fuerit caeteris omnibus. Oetinger erkannte in den Reden Elihus das

Daß diese die Lösung des Problemes enthalten sollen, hat der Verf. auch deutlich genug bezeichnet. Schon das reicht hin, daß der Anfang und der Ausgang der Geschichte mit ihnen in der vollkommensten Uebereinstimmung stehen. Der Grundgedanke der Reden Elihus ist der, daß die Leiden auch über den verhältnißmäßig Besten verhängt werden, daß Gott sie aber wende, sobald sie ihren Zweck erreicht, zur Buße, zur Erkenntniß der Sündhaftigkeit, welche der unzertrennliche Begleiter aller menschlichen Gerechtigkeit ist, und zum Abthun derselben geführt haben. Hier haben wir ja den Schlüssel zur Geschichte Hiobs. Trotzdem, daß er ein Mann ist unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und vom Bösen fern, wird er durch schwere Leiden heimgesucht. Den Blick starr auf seine Gerechtigkeit gerichtet, merkt er nicht warum er geschlagen wird und sie dauern fort, ungeachtet seiner heißen Klagen und bitteren Beschwerden. Er gelangt durch die Reden Elihus, die ihn zum Schweigen und durch die Reden Gottes, die ihn zum Bekenntniß seiner Sünden bringen, zur Einsicht und Einkehr und die drückende Last wird von ihm abgenommen. Reiches Glück tritt an die Stelle des früheren Elendes. — Dazu kommt, daß der andere Theil der Rede Elihus, die Hinweisung auf Gottes in der Schöpfung sich kundgebende Allmacht, welche die Gerechtigkeit zur nothwendigen Folge hat, durch die Reden Gottes wieder aufgenommen wird. Im Gedanken findet nach dieser Seite hin vollkommne Uebereinstimmung statt. Gott knüpft grade da an, wo Elihu aufgehört hat. Das Schöpfungsganze als die Fundgrube der Beweise für die Allmacht und somit die Gerechtigkeit Gottes wird zwischen Elihu und Gott getheilt, zum Beweise, daß Elihu Gottes Organ und Interpret ist. Als solchen stellt er sich auch dadurch dar, daß er in C. 37, 1—5 gleich einem Herolde Gottes Erscheinung ankündigt. Auch das ist von Bedeutung, daß Elihu nicht wie Hiob und die Freunde von Gott gestraft wird: einer ausdrücklichen Anerkennung von Seiten Gottes bedurfte es nicht, da dem einen Theile seiner Reden das Sie-

Herz des Buches. Ebenso in unserm Jahrhundert Stäudlin in der lesenswerthen Abhandlung über das B. Hiob in seinen Beiträgen zur Philos. und Geschichte der Religions- und Sittenlehre ꝛc. Bd. 2 S. 133 f., Stickel, das B. Hiob 1842, und Schlottmann.

gel der Bestätigung durch die Geschichte aufgedrückt wurde, dem andern dadurch, daß Gottes Rede unmittelbar an ihn anknüpft. Eine solche ausdrückliche Anerkennung und Belobung auszusprechen erschien als unpassend, da Elihu ja nichts hatte als was er empfangen und sich selbst ausdrücklich als bloßes Organ Gottes und seines Geistes eingeführt hatte, C. 32, 8. 18. 22. Man übersehe nicht, daß Hiob durch sein Schweigen anerkennt, Elihu habe das Richtige getroffen, die Lösung des Problemes gegeben. Dieß Schweigen ist um so bedeutsamer, da Elihu ihn nachdrücklich und wiederholt zur Vertheidigung aufgefordert und sein Schweigen als Merkmal hingestellt hatte, daß er sich als besiegt erkenne, C. 33, 31—33, ferner im Zusammenhange mit Hiobs eignen Erklärungen, daß er schweigen wolle, wenn ihm die richtige Belehrung entgegen gebracht würde, 6, 24. 13, 19, so wie mit dem Schweigen Hiobs auf die Rede Gottes, C. 40, 4. 5. Wem eine Einsicht in die Harmonie der Schrift zu Theil geworden ist, dem wird es auch von großer Bedeutung sein, daß die in den Reden Elihus enthaltene Lösung dieselbe ist, welche durchgängig im A. T. gegeben wird, namentlich in der bereits angeführten Stelle der Proverbien und in Ps. 37. 49. 73, nach denen das Leiden den Gerechten mit den Bösen gemeinsam ist, der Ausgang aber, das *τέλος κυρίου* Jac. 5, 11 beide scheidet. Ebenso auch im N. T., nach den bereits angeführten Stellen, und besonders nach der eigentlich classischen Stelle Hebr. 12, 4—11, welche das neutestamentliche Gegenstück zu dem Buche Hiob bildet.

Der Verf. weist auch dadurch auf die centrale Bedeutung der Reden Elihus hin, daß bei ihm in C. 32, 2 die Personalien so ausführlich angegeben werden, anders wie bei den Freunden und bei Hiob selbst. Bedeutsam ist in dieser Beziehung auch schon sein Name: mein Gott ist Er, der Einzige, auf den es ankommt, die einzige Realität im Himmel und auf Erden. In Gott sein Ein und All zu haben, das ist das Wesen der wahrhaftigen Diener und Organe Gottes. Nur ein Elihu vermag Hiob, dem Befeindeten, dem Kreuzträger Hülfe und Trost zu bringen. Er ist der Sohn Barakels, des Mannes, den Gott gesegnet hat, nämlich eben dadurch, daß er einen Sohn hat, dessen Wesenheit die ist,

daß er in Gott die alleinige Realität erblickt und der diesen Grundton seines Lebens in seinen Reden in wirksamer Weise zur Geltung bringt und in der Kirche Gottes einbürgert. Er ist aus der Familie Ram, Hoch. Ihre Höhe besteht darin, daß sie durch Elihu eine hohe Wahrheit ans Licht gebracht hat.

Bestreitet man, wie noch zuletzt Delitzsch gethan hat, die Aechtheit der Reden Elihus, so erhält man das fatale Resultat, daß Hiob ohne wahrhaftige Belehrung aus dem Kampfe hervorgeht, und also von diesem keinen reellen Gewinn hat. Er kann sich dann der äußeren Wiederherstellung nicht wahrhaft freuen, weil der rauhe Weg, den er von Gott geführt worden, ihm dunkel bleibt. Der Inhalt des Prologes, in dem latent vorhanden ist, was Elihu später entwickelt vorträgt, ist für Hiob gar nicht da. Er ist nur für den Leser. Hiob behält den Stachel der Unbegreiflichkeit der göttlichen Führung im Herzen, ein Schade, der durch vierzehntausend Schafe u. s. w. nicht ersetzt werden kann, und der Leser legt trotz der vielen Schönheiten im Einzelnen, im Ganzen das Buch mit einem unbefriedigten Gefühle aus der Hand, als ein solches das keine klare und sichere Belehrung gewährt, sondern die Verwirrung nur vermehrt. Der Eindruck ist um so unangenehmer je größer der Ansatz ist, den der Verf. nimmt. Die Aechtheit der Reden Elihus antasten, heißt in der That dem Buche die Augen ausstechen.

Aus dem Plane des Verf. und der Stellung, die durch ihn den Reden des Elihu zugewiesen wird, erklärt sich die Differenz der Form dieser Reden von den übrigen, welche eine bei der Oberfläche stehen bleibende Betrachtung zum Erweise ihrer Unächtheit benutzt hat. Diese Reden sollen den dogmatischen Kern des Buches, die eigentliche Lösung des Problemes für alle Zeiten des Volkes Gottes enthalten. Für sie ist der schlichte Predigtton, den man ihnen vorgeworfen hat, geeigneter als der erhabene poetische Schwung. Der fromme Leser freut sich, daß er in ihnen von diesem ausruhen kann, daß in ihnen sich die poetische Form nicht wie ein wallendes Schleppenkleid, sondern wie ein knappes Gewand der Wahrheit von oben anschließt. Das Vorherrschen der poetischen Form ist nur so lange angemessen, als wir uns auf

dem Gebiete der leidenschaftlichen Erregung befinden, wie sie mit dem Irrthum, der Einseitigkeit und der halben Wahrheit so leicht sich verbindet. Aehnliche Wechsel kommen übrigens in der Schrift auch sonst vor, z. B. in Ps. 18, wo David, nachdem er der Poesie den freiesten Lauf gelassen, von V. 17 an der Einfältigen gedenkt und seine Rede herabstimmt.

Aus der geführten Untersuchung erhellt, daß nur gänzlicher Mißverstand des Buches zu Behauptungen verleiten konnte, wie die von Bernstein, de Wette und Umbreit ausgesprochene, das Buch Hiob habe den Zweck, die in den übrigen Büchern vorliegende Lehre von der Vergeltung zu bekämpfen und sei skeptischer Natur. Wie hätte man wohl auf den Gedanken kommen können, ein Buch in den Canon aufzunehmen, welches niederreißt, was die anderen aufbauen, welches namentlich der absoluten Norm, dem „Gesetze" widerspricht, das gleich an seiner Schwelle, in Gen. 3 die Vergeltungslehre hinstellt. Die Lehre von der Vergeltung, unabtrennbar von jedem lebendigen Gottesglauben, wird nicht bekämpft, sondern, wie es nicht anders sein konnte, fester begründet, mit Hinwegräumung der Steine des Anstoßes, welche dem Glauben an die Vergeltung so leicht gefährlich werden können. Völlig mit Unrecht aber hat man das Mißverständniß der Lehre von der Vergeltung, wie es in den Reden der Freunde vorliegt, den älteren heiligen Büchern und namentlich den Büchern Moses beigelegt. Moses stellt schon in seinem ersten Buche die Lehre von der Versuchung auf, die grade über die relativ Gerechtesten ergeht, Gen. 22, und lehrt ein von der Liebe verhängtes Leiden mit seligem Ausgange auch in Deut. 8, 16. Das Mißverständniß wird durch keinen Ausspruch der heiligen Schrift unterstützt, aber es hat einen tiefen Grund in der menschlichen Natur, in dem uns angebornen Pelagianismus, so daß es auch unter uns stets wiederkehrt. Es liegt noch jetzt sehr nahe, wenn dem Nächsten schweres Unglück begegnet, wenn nicht zu sprechen, doch bei sich zu denken, daß er dasselbe durch eine besonders schwere geheime Schuld über sich herbeigerufen habe (demjenigen natürlich nur nahe, der von Herzen eine göttliche Vorsehung glaubt), weil unsere Erkenntniß der Tiefe der allgemeinen menschlichen Sünd-

haftigkeit oder doch unser Gefühl von derselben so oberflächlich ist. Viel zu eng würde man aber den Zweck des Buches fassen, wenn man ihn bloß in die Bekämpfung dieses populären Mißverständnisses der Lehre von der Vergeltung setzen wollte. Die Reden Gottes haben es mit ihm gar nicht zu thun, außer zu Ende, wo er über die Freunde das Urtheil spricht, und die Reden Elihus beschäftigen sich viel eingehender mit den Reden Hiobs, wie mit denen der Freunde. Der Zweck des Buches ist vielmehr der im Allgemeinen das Geheimniß des Kreuzes zu enthüllen und dadurch zu bewirken, daß es seinen Zweck erreiche, daß es nicht von Gott abführe, sondern inniger mit ihm verbinde, daß es einen seligen Ausgang gewinne und während seiner Dauer Gottes Tröstungen unsere Seele erquicken. Ist dieser Zweck erreicht, so kann über den hohen Werth des Buches kein Zweifel sein, für denjenigen wenigstens nicht, der das Kreuz aus Erfahrung kennt und weiß, wie schwer es ist, sein wahres Wesen zu erkennen und wie nothwendig wir darin den Trost der Schrift haben. Wie schwer das Geheimniß des Kreuzes zu erkennen ist, welche wichtige Stelle in der Schrift dasjenige Buch derselben einnimmt, welches recht eigentlich die Mission hat, diese Erkenntniß zu gewähren, das zeigt in recht anschaulicher Weise das Leben Carls von Hohenhausen, Braunschw. 37. Der Knoten in dem Leben dieses Unglücklichen, dessen Tagebücher so oft an die Reden Hiobs erinnern, besteht in dem Zusammentreffen des Mangels an Sündenerkenntniß mit schwerem Leiden. Hätte er einen Elihu gehabt oder hätte sein Hochmuth ihm erlaubt, seiner Stimme Gehör zu geben, so würde er nicht in Verzweiflung sein Leben geendet haben. Der Mensch gelangt so unendlich schwer zu der Erkenntniß, daß seine Leiden, auch wenn sie noch so schwer sind, noch tief unter demjenigen stehen, was er verdient hat. Der angeborne Pelagianismus ruft ihm unaufhörlich das Gegentheil zu. Und doch muß man um das Leiden als Zeichen der göttlichen Liebe anerkennen zu können, vorher wissen es mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Ist es unendlich schwer die geoffenbarte und erkannte Wahrheit in dieser Beziehung practisch festzuhalten, so müßten wir uns in rathloser Verzweiflung befinden, wenn

uns nicht in der heiligen Schrift klar und eindringlich eine Erkenntniß vorgelegt wäre, die aus natürlichem Boden nimmer hervorwachsen kann.

Von der Lehre vom ewigen Leben und der in ihm eintretenden Vergeltung hat der Verf. abgesehen. Daß er sie kannte, darauf führt ganz besonders die Stelle C. 14, 14: „Wenn der Mensch stirbt, wird er leben? Alle Tage meines Lebens wollte ich warten bis meine Ablösung käme.“ Dieß wenn zeigt, daß der Verf. sich vielfach mit der Frage beschäftigt hatte, und ist das wenn erst gesetzt, so kann die Hoffnung oder wenigstens die Ahndung in einem frommen Gemüthe nicht ausbleiben. Daß in C. 19, 23—27 die Idee, welche der Lehre von dem ewigen seligen Leben zu Grunde liegt, die durch nichts, auch nicht durch Tod und Verwesung zu hemmende Gnade Gottes gegen die Seinen vorliegt, werden wir zu dieser Stelle sehen. Aber zur Lösung des Problemes hat der Verf. von dieser Lehre keinen Gebrauch gemacht. Er wollte dieselbe nicht auf etwas gründen, das selbst erst einer andern Stütze und Grundlage, eben der in unserm Buche gewährten bedurfte — die Lehre von der jenseitigen, ist wo der Glaube an die diesseitige erschüttert ist, recht eigentlich ein Luftschloß, sie kann alsdann gar nicht recht innerlich und lebendig angeeignet werden. Der Verf. wollte auch nicht über das von Gott deutlich Geoffenbarte hinausgehen. Dieß beschränkte sich aber zu seiner Zeit auf die bloße unbestimmte Idee eines Fortlebens, ohne Verbindung mit der Lehre von Belohnung und Bestrafung, in Bezug auf welche damals nur räthselhafte Andeutungen vorhanden waren, wie die Erzählung von Henochs Hinwegnahme zu Gott, und die erst in dem Zeitalter der Propheten zu größerer Klarheit geführt wurde. Wir treffen daher hier vollkommen entfaltet nur die Lehre vom Scheol an*), die ja nicht unrichtig ist, vielmehr auch durch das N. T. bestätigt wird, sondern bei der nur der Hintergrund verhüllt bleibt.

Es bleibt uns jetzt nach der positiven Darlegung des Zweckes noch übrig die unrichtigen Bestimmungen des Zweckes als solche

*) Vgl. die Zusammenstellung bei Pareau p. 123 f.

zu erweisen. Die gangbare von Umbreit, Steudel, Hirzel und v. A. vertheidigte Ansicht ist die, der Verf. wolle zeigen, daß der Mensch in Gottes Plane nicht eindringen könne, und daher am Besten thue sich in Unwissenheit und ohne Murren allem zu unterwerfen, was über ihn kommt. Diese Annahme gibt dem Verf. Schuld, er habe den Knoten, den er nicht lösen konnte, zerhauen. Sie verräth die Zeit ihrer Entstehung gar deutlich, sie ist offenbar nur aus dem Bestreben hervorgegangen sich selbst, die eigne Unsicherheit in Bezug auf eins der wichtigsten Probleme in unserm Buche wiederzufinden. Ewald bemerkt dagegen: „Ginge das Buch bloß bis C. 28, so könnte man das für wahrscheinlich halten, obwohl der Gedanke dann ziemlich schlecht und unwürdig wäre, so sehr er auch jetzt vielen gefallen mag, aber der Plan Gottes wird ja im Buche offenbar, so wie jeder Prophet ihn offenbart, und darüber, daß Hiob habe in den göttlichen Plan eindringen wollen, wird er von Gott nicht getadelt." Man muß sich in der That wundern, wie man auf diese Ansicht gerathen konnte. Der Gedanke, der nach ihr den Zielpunct des ganzen Buches bilden soll, kommt in demselben gar nicht, auch nicht einmal beiläufig vor. Namentlich ist er nicht in den Reden des Herrn enthalten, in denen man ihn vorzugsweise finden will. Man hat den beseelenden Gedanken in den Reden Gottes völlig mißverstanden. Die in den Naturwirkungen offenbar werdende Allmacht Gottes wird in ihnen nicht dargelegt um Hiobs grübelnden Vorwitz zu züchtigen, sondern nur um ihm zu zeigen, wie thöricht er gethan, Gott der Gerechtigkeit entkleiden zu wollen, die nur ein anderer Ausfluß desselben Wesens ist, dessen Vorhandensein durch die Gerechtigkeit documentirt wird. Nicht das daß seines Forschens wird getadelt, sondern das wie, nicht sein Weg, sondern sein Ziel. Nirgends in dem ganzen Buche wird die rohe und des Menschen, der Gottes Ebenbild trägt und des Geistes theilhaftig ist, der alle Dinge erforscht, auch die Tiefen der Gottheit, in dessen Seele sich die Weisheit von oben herabsenkt, unwürdige Aufforderung bloßer Resignation, blinden Glaubens aufgestellt, nirgends von Hiob ausgesprochen, daß er sich dieser Anforderung unterwirft. C. 28 hat man nur nach falscher Deutung dahin gezogen. Von

entscheidender Bedeutung ist noch, daß man von dieser Auffassung aus den Anfang des Buches nicht begreift und ebenso wenig sein Ende, der Reden Elihus zu geschweigen, deren unbedingte Unverträglichkeit mit dieser Auffassung schon daraus hervorgeht, daß diese Ausleger sich genöthigt sehen sie für unächt zu erklären. Gleich die beiden ersten Capitel geben uns ja Aufschluß über Hiobs Leiden, indem sie dort als Prüfung dargestellt werden und ebenso werden sie auch durch den in dem Epilog berichteten Ausgang als solche erwiesen, bei dem sich Mehrere durch die schlechte Auskunft zu helfen suchen, der Verf. sinke hier auf den von ihm bekämpften alttestamentlichen Standpunkt zurück! Der Verf. war also im Stande eine Theodicee, eine Rechtfertigung der Wege Gottes in Bezug auf das Leiden zu geben, grade so wie Moses in Deut. 32 im Stande ist Licht und Klarheit in Bezug auf alle zukünftigen Schicksale seines Volkes zu geben, und ist dieß, so kann er sich nicht damit begnügen wollen, die bloße Resignation zu empfehlen, von welcher überhaupt die heilige Schrift auf diesem Gebiete nichts weiß; die heiligen Schriftsteller, welche sich mit dieser Materie beschäftigen, wissen sämmtlich Gott wegen des Leidens der Gerechten zu rechtfertigen und denken nicht daran, sich durch die Anforderung der Resignation aus der Sache zu ziehen, man vgl. z. B. die angeführten Psalmen, das Buch Koheleth, welches, in einer trüben Leidenszeit geschrieben, sich aufs eingehendste mit dieser Materie beschäftigt und überall Vernunft in den Leiden zu finden weiß*), im N. T. das 12 Cap. des Briefes an die Hebräer, so daß also durch jene Auffassung das Buch isolirt und aus seinem natürlichen Zusammenhange herausgerissen wird. Die Weisung, der Mensch könne nicht eindringen in Gottes Rath und thue daher am besten, sich blindlings und ohne Murren Allem zu unterwerfen, so fromm sie sich auch gebehrdet, stammt doch nicht aus dem Heiligthum, Ps. 73, 17, sondern aus der Welt. Der Rationalismus hat sie aufgebracht. Er zerbrach muthwillig den Schlüssel zu der Pforte des Geheimnisses und behauptete nun, daß es für den Sterblichen keine Auflösung desselben gebe, der einzige

---

*) Vgl. meinen Comm. S. 16 f.

Trost der sei: „da werd ich das im Licht erkennen, was ich auf Erden dunkel sah, das wunderbar und heilig nennen, was unerforschlich hier geschah.“ Die heilige Schrift dagegen legt das Fundament für die Lösung der wichtigen Aufgabe schon sehr früh, dadurch, daß sie gleich in ihren Anfängen über die Thatsache des Sündenfalls berichtet. „Durch Adams Fall ist ganz verderbt, menschlich Natur und Wesen“, das ist der Schlüssel, wie zu vielen andern Geheimnissen, so auch zu dem Leiden der Gerechten.

Eine eigenthümliche Ansicht über den Zweck des Buches hat Ewald aufgestellt. Sie ist die: das Leiden sei in keiner Weise Strafe der Sünde. Die rechte Weise, sich mit ihm abzufinden, sei die, daß man erkenne, es sei bloßer Schein, daß man sich kühn darüber erhebe, im Bewußtsein der Ewigkeit des Geistes, dem durch äußeres Glück nichts gegeben, durch äußeres Leiden nichts genommen werden könne. Das Buch Hiob habe das Verdienst diese tieferen Ansichten vom Uebel und von der Unsterblichkeit und unbedingten Selbständigkeit des Geistes vorbereitet und als fruchtbare Keime an alle Zukunft überliefert zu haben.

Gewiß dürfen wir von vorn herein nicht erwarten, diese Ansicht in unserem Buche vorzufinden. Die Schrift hat von jeher in dem Rufe gestanden, daß sie es verstehe die Leidenden zu trösten. Wäre diese Ansicht aber die ihrige, so würde sie dieß sicher nicht vermögen. Man trete mit ihr zu einem solchen heran, der sich in schweren und anhaltenden Leiden befindet und man wird sich davon überzeugen. Gemalte Leiden mögen sich damit beschwichtigen lassen, ebenso wie Sünden, die dem Sünder noch nicht aufs Herz gefallen durch die pantheistische Lehre von der Sünde, welche dieselbe für bloßen Schein erklärt, dessen man los sei, sobald man eben nur erkenne, daß es sich um bloßen Schein handelt, — aber wirkliche Leiden gewiß nicht. Das Bewußtsein der Ewigkeit des Geistes soll Alles thun, aber wie, wenn nun der Geist selbst sich in das Leiden verflochten, durch dasselbe herabgezogen fühlt! Wie schlecht da dieß Mittel anschlägt, das zeigen in schauerlich anschaulicher Weise die Tagebücher von Hohenhausen, der immer wieder zu ihm zurückkehrte, bis er zuletzt in Verzweiflung seinem Leben ein Ende machte. Friedrich II., der kein

anderes Trostmittel kannte als dieses, äußert sich an einer Menge von Stellen ganz offen über die Unzulänglichkeit desselben. So sagt er z. B. in den Briefen an d'Alembert Th. 12 S. 9 der nachgelassenen Werke: „Es ist unangenehm, daß Alle, welche leiden, dem Zeno gradezu widersprechen müssen; da ist keiner von allen, der nicht eingestände, daß der Schmerz ein großes Uebel ist." Ebendaselbst S. 12: „Edel ist es, sich über die unangenehmen Vorfälle zu erheben, denen wir ausgesetzt sind, und ein nicht übertriebner Stoizismus ist das einzige Trostmittel des Unglücklichen. Sobald sich aber die Gicht, der Stein oder des Phalaris Stier darein mischen, so bezeugt das durchdringende Schreien, welches dem Leidenden entwischt, daß der Schmerz ein sehr wesentliches Uebel ist." S. 16: „Der Stoiker sagt freilich: Du mußt keinen Schmerz fühlen, aber ich fühle ihn wider meinen Willen; er verzehrt, er zerfleischt mich; ein inneres meine Kräfte überwältigendes Gefühl entreißt mir Klagen und vergebliche Seufzer." Die Hülfe aber, welche dieß Trostmittel wirklich gewährt, wird noch dazu um theuren Preis erkauft. Man erhebt sich über das Leid nur also, daß man die Einbildung der eignen Würde, Hoheit und Vortrefflichkeit allein so stark wie möglich aufregt und in demselben Grade, wie der Stolz wächst, nimmt die Liebe ab, die Härte ist seine unzertrennliche Begleiterin, wie man das an dem Beispiele des Sokrates sehen kann, der seine Frau aus dem Kerker zu entfernen befahl, damit sie ihn nicht in dem stolzen Gedanken der Todesüberwindung aus eigner Kraft störe. So zehrt man also von seinem eignen Fleische und stillt seinen Durst mit dem eignen Herzblute, und es gilt auch hier das Wort: was hülfe es dem Menschen u. s. w. Und daß auch um diesen theuren Preis hier nur für die kleinen Leiden Hülfe zu finden ist, das zeigen uns auf's Deutlichste die nachdrücklichen Erklärungen des Königs. Was seine große und starke Seele bei diesem Trostmittel nicht gefunden hat, das werden Andere gewiß noch weit mehr vergeblich bei ihm suchen. — Zu allen Zeiten hat man diese Ansicht, die stoische, als entschiednen Gegensatz der Schriftansicht betrachtet. Lipsius, der profane Philologe — eradicandae religionis Christianae efficacissimum Satanae instrumentum, wie

Denois ihn nennt, der ihr in guten Tagen zugethan gewesen, rief in der schmerzhaften Krankheit, die sein Leben endete, aus: Domine, da mihi patientiam Christianam. So sprach er seufzend, da einer seiner Freunde zu ihm sagte, es würde wohl nicht nöthig sein, ihn zu trösten, da die Philosophie, der er mit Eifer obgelegen, ihm genugsamen Trost darreichen könne.

Die Schrift kennt die menschliche Natur besser, sie weiß, daß unser Fleisch nicht ehern ist, unsere Kraft nicht von Stein, wie Hiob selbst dieß sagte in C. 6, 12, sie hat Mitleid mit unserer Schwachheit. Ueberall finden wir das Leiden der Gerechten nach der einen Seite als Strafe behandelt, verhängt von der göttlichen Gerechtigkeit, nach der andern Seite als ein Mittel, dessen sich die Liebe bedient uns zu höherem Heile zu führen. Sind Freude und Leid ein bloßes Spiel, über das der ewige Geist sich hinwegsetzen soll, warum verheißt der Herr dann den Seinen Glück, warum droht er den Gottlosen Unglück? Warum preist er die Sanftmüthigen selig, weil sie das Erdreich besitzen werden? Warum ermahnt er zuerst nach dem Reiche Gottes zu trachten, weil dann das Andere uns von selbst zufallen werde? Warum lehrt er uns um das tägliche Brot bitten? Warum sagt Paulus, die Gottseligkeit habe Verheißungen dieses und des zukünftigen Lebens? Nach dieser Ansicht hat ja die Gottseligkeit Alles an sich und bedarf nichts weiter. — Das ungünstige Vorurtheil, welches wir also gewonnen haben, bestätigt sich, wenn wir an unser Buch herantreten. Schon das muß uns als sehr verdächtig erscheinen, daß Ewald seiner Hypothese die Reden Elihus aufopfern muß. Was er selbst über die Angriffe gegen Prolog und Epilog urtheilt: „alles, was man dagegen vorgebracht hat, ist entweder eitel Mißverstand oder unbedeutend“ gilt auch hier. Aber auch, wenn wir bloß auf dasjenige sehen, was Ewald selbst stehen läßt, ist es, auf die Sache gesehen, unbegreiflich, wie er seine Ansicht von dem Problem zu der des Verfassers machen konnte: es erklärt sich nur aus einer schrankenlosen Subjectivität, die überall sich selbst wiederfindet. Der Epilog, den er so entschieden vertheidigt, reicht schon allein gegen ihn hin. Warum bekommt Hiob von Allem, das er verloren, das Doppelte zurück, wenn er, die Sache näher besehen, gar nichts

verloren hatte? Warum werden ihm die kurzen Jahre des Schmerzes durch die langen Jahre des Glückes vergütet? In dem Epilog muß doch, wenn irgendwo, die Grundansicht des Verfassers zu finden sein. Hier haben wir nicht Reden, deren Verhältniß zu der Ansicht des Verfassers zweifelhaft sein könnte, sondern Handlung, göttliche Handlung, die thatsächliche Lösung des Problemes. Ebenso ist aber auch schon der Prolog mit Ewalds Ansicht unverträglich. Durch die Eröffnung der Scene im Himmel stellt der Verf. den Leser von vornherein auf einen Standpunct, der Hiob und seinen Freunden, die nur sahen, was auf Erden vorging, verborgen war. Sie ahnden von vornherein den Ausgang. Wird das Leiden über Hiob nur zur Prüfung verhängt, so kann es unmöglich dauernd sein, um so weniger, da er als ein Mann von aufrichtiger Frömmigkeit und wahrer Gerechtigkeit characterisirt wird, von dem wir erwarten, daß die Nebel schwinden werden, die zeitweise sich auf sein Gemüth gelagert haben. Kann und darf das Leid nicht dauernd sein, so muß es auch mehr sein, als bloßer Schein, es muß Realität haben. Es ließe sich leicht nachweisen, wie diese Ansicht auch mit den Reden Hiobs in Widerspruch steht, der nie und nirgends auf das Heil verzichtet, überall entweder trostlos klagt oder freudig auf die Rückkehr des Heiles hofft, entweder trostlos an der Gerechtigkeit Gottes zweifelt oder hofft, daß er dieselbe noch durch seine Herstellung retten werde, desgleichen auch mit den Reden Gottes, der Hiob nicht ermahnt: fühle nicht, was du fühlst, sondern vielmehr: demüthige dich unter meine gewaltige Hand, erkenne in deinem schweren Leiden meine durch meine in der Schöpfung offenbar gewordne Allmacht bezeugte Gerechtigkeit und verschaffe dir durch Buße Erlösung. Ebenso auch mit der Erklärung des Jakobus über unser Buch in C. 5, 11, der als den Zielpunct den nach Ewald völlig gleichgültigen Ausgang bezeichnet. Doch es ist an dem Bemerkten schon genug. Nur darauf ist noch hinzuweisen, daß dasselbe, was Hiob und die Freunde verhinderte, die richtige Lösung zu finden, der Mangel an tieferer Sündenerkenntniß sich auch in einer Reihe von Aeußerungen als dasjenige erweist, was den Erklärer unfähig machte, die gegebne zu verstehen. Als ein

zweiter Entstehungsgrund gibt sich der Mangel an lebendiger Erkenntniß des Waltens der göttlichen Vorsehung kund. Wenn Ewald (2. A. seines Commentars zu diesem Buche S. 10) von einem weltlichen Uebel redet, welches unterschiedslos Böse und Gute treffe, wenn er behauptet, das Uebel als etwas Aeußeres, Sichtbares und Leibliches stehe in gar keinem inneren wahren Verhältnisse zum inneren Werthe des Menschen, so schließt er das Walten dessen von den irdischen Dingen aus, der alle Haare auf unserm Haupte gezählt hat und ohne dessen Willen kein Sperling fällt, und verläugnet die großen und tröstlichen Wahrheiten, welche David in Ps. 139 darlegt.

3.

Der Stoff des Buches.

Es liegen hier drei Ansichten vor, daß das Buch durchaus wahre Geschichte enthalte, daß es eine Mischung von Wahrheit und Dichtung darbiete, daß es ein reines Erzeugniß freier Dichtung sei.

Der streng geschichtlichen Auffassung scheint schon Josephus zugethan gewesen zu sein, der das Buch Hiob unter die historischen Bücher zählt. Sie war im Zeitalter der Kirchenväter die herrschende, ebenso in der Theologie des 17. Jahrhunderts. Neuerer Zeit ist sie in dem von dem Calwer Verein herausgegebenen Bibelwerke vertheidigt worden, dann sehr entschieden von Vilmar in seinen pastoraltheologischen Blättern. Seltsamer Weise wollen beide aus dem historischen Character des Buches Hiob eine Glaubensfrage machen. Sie übersehen, daß das Buch nicht unter den Geschichts- sondern mitten unter poetischen Büchern steht, und daß es einen sehr niederen Grad der Bildung verrathen würde, wenn man die Dichtung überhaupt gegen die Geschichte herabsetzen und für der heiligen Schrift unwürdig erklären würde. In einem Buche, wo Alles so durchaus auf den Gedanken ankommt, der in der Gemeinde Gottes einge-

bürgert werden soll, ist die Frage nach dem geschichtlichen Character eine sehr untergeordnete, den Glauben gar nicht berührende.

Für den geschichtlichen Character hat man einige Gründe beigebracht, die schlechthin ohne Bedeutung sind. So die der Alexandrinischen Uebersetzung angehängte Nachricht, nach der Hiob der in Gen. 36, 33 erwähnte Edomitische König Jobab sein soll, einer späten schlechten etymologischen Combination, schon dadurch als Unwahrheit erwiesen, daß Hiob in unserm Buche nicht als König sich darstellt, sondern als ein reicher Privatmann, der sich einer bedeutenden freien Auctorität unter seinem aristocratisch verfaßten Volke erfreut, vgl. besonders C. 29, 7 f. Noch elender womöglich ist der Grund, daß man noch jetzt im Oriente Hiobs Grabmahl zeige, ein Grund dessen Bedeutung schon daraus erhellt, daß man es an sechs verschiednen Stellen zeigt und daneben auch den Misthaufen, auf dem Hiob gesessen haben soll. Von einiger Scheinbarkeit sind nur zwei Gründe, die aber, wenn man ihnen überhaupt Beweiskraft beilegen will, jedenfalls nur die zweite Ansicht gegen die dritte vertheidigen, nur für das Vorhandensein einer geschichtlichen Grundlage sprechen, nicht für den streng geschichtlichen Character des Buches. 1) Bei Ezechiel in C. 14, 14. 20 wird Hiob neben Noah und Daniel als Muster der Frömmigkeit dargestellt. Da uns Noah und Daniel historische Personen sind, so würde es, sagt man, unnatürlich sein anzunehmen, daß Ezechiel neben ihnen Hiob genannt habe, wenn er ihn nicht für eine historische Person gehalten. 2) Jacobus, sagt man, empfehle in C. 5, 11 die Geduld im Leiden durch Hiobs Beispiel. Auch diese Gründe aber sind sehr unsicher. Hiob, Tobias, der Lazarus der Parabel bleiben, ähnlich wie der heilige Nepomuk und Wilhelm Tell historische Personen, wenn man auch annimmt, daß sie ursprünglich freie Erzeugnisse der Dichtung sind. Sie haben in dem Bewußtsein der Kirche Gestalt gewonnen und für die rein practischen Zwecke des Ezechiel und Jacobus ist es völlig gleich, ob sie in äußerer Wirklichkeit gelebt haben oder nicht. Beide Stellen weisen offenbar auf unser Buch hin, Ezechiel speciell auf das, was in C. 1, 1 von der Gerechtigkeit Hiobs gesagt wird, und die Frage ob Hiob ein geschichtlicher Character im ordinären

Sinne gewesen sei oder nicht, muß aus diesem entschieden werden und nicht aus ihnen.

Gegen den durchweg geschichtlichen Character spricht der durchdachte Plan, der die Anordnung des Ganzen beherrscht. Ferner, daß die Reden im Ganzen, wie im Einzelnen so vollendet sind, wie sie sich im Laufe einer Disputation, die der Verf. nur protocollirte, nicht gestalten können, daß es unnatürlich ist anzunehmen, daß Hiob in seiner traurigen Lage solche in der Form vollendete Reden gehalten habe, daß die Reden, obgleich der Verf. mit großer Kunst jeden der Auftretenden seinem Character gemäß reden läßt, doch durch Einheit der Farbenmischung, der Bildung und Gelehrsamkeit, so wie auch der Sprache ein und denselben Verf. offenbaren. Ferner kehren in dem erzählenden Theil nicht minder wie in der Anordnung der Reden immer die bedeutsamen Zahlen drei, sieben und die aus ihnen gebildete Zehnzahl wieder. Hiob z. B. hat vor seinem Leiden sieben Söhne und drei Töchter und grade eben so viel bekommt er nachher wieder, von seinem früheren Viehstand überall grade das Doppelte. In dem Prologe läßt schon das Terrain, auf dem sich die Darstellung zum Theil bewegt, an eigentliche Geschichte nicht denken, deren Schauplatz überall die Erde ist. Die Verhandlungen zwischen Gott und dem Satan erfordern gebieterisch eine Scheidung zwischen der Idee und ihrer Einkleidung, wie sie nur dann vorgenommen werden kann, wenn ein dichterisches Element in der Darstellung anerkannt wird. In dem Berichte über die Unglücksfälle Hiobs findet sich eine Systematik, wie sie in der Wirklichkeit nie vorkommt. Der Catastrophen sind vier nach den vier Himmelsgegenden, um dem Gedanken Anschaulichkeit zu geben, daß das Unglück von allen Seiten über Hiob einbricht. Sie zerfallen in zwei Paare, jedes Mal eine menschliche und eine durch Naturkraft bewirkte, Sabäer und Feuer Gottes, Chaldäer und Sturm, um den Gedanken plastisch auszugestalten, der in C. 20, 27 ausgesprochen wird: „es offenbaren die Himmel seine Missethat, und die Erde erhebt sich wider ihn". Die Plagen schreiten regelmäßig von dem Niederen zu dem Höheren fort, von den Herden zu den Kindern. Bei allen drei ersten Catastrophen kommt keins der Kinder Hiobs zu Schaden,

obgleich die Söhne Hiobs doch als erwachsen sich darstellen und zu erwarten stände, daß sie um die Herden sich kümmern werden. Die Sabäer führen grade nur die Rinder und Eselinnen weg und diese vollständig. Das Feuer Gottes verzehrt nur die Schaafe und diese vollständig, eine Wirkung, wie sie in der Wirklichkeit nie von dem Blitze ausgeht, die Kamele bleiben vollständig für die dritte Catastrophe übrig. Bei jeder Catastrophe bleibt grade immer nur einer übrig um Hiob die Nachricht zu bringen. Das ist alles gut erfunden, sauber geschnitzt, wer aber annehmen will, daß die Dinge wirklich so vorgegangen seien, der ist um seinen geschichtlichen Sinn nicht zu beneiden. Das Reden Gottes aus dem Sturm C. 38, 1 ist ein Wunder, für das sich kein würdiger Zweck angeben läßt, das nicht wie alle übrigen Wunder des A. T. im theocratischen Zusammenhange steht — ein Wunder von rein persönlicher Beziehung findet sich im ganzen A. T. nicht vor, — das nicht, wie alle übrigen Wunder der heiligen Schrift, inmitten der Gemeinde Gottes vorgeht.

Allein alle diese Gründe, die leicht, wenn die Sache noch zweifelhaft wäre, vermehrt und verstärkt werden könnten, sprechen nur für die zweite Ansicht, daß das Buch keine reine Geschichte, nicht für die dritte, daß es reine Fiction enthalte. Gegen diese letztere Ansicht, die schon im Talmud vorkommt, wo gesagt wird, Hiob habe nie gelebt, er sei eine rein poetische Figur*), freilich nicht als die nationale Meinung, sondern nur als die Privatansicht eines einzelnen Rabbinen, der von Anderen widersprochen wird, die auch von Maimonides und andern Jüdischen Gelehrten aufgestellt wird**), hat man mit einigem Scheine geltend gemacht, daß die Dichtung, besonders im Alterthum sich gewöhnlich ihren Stoff nicht selbst schaffe, vielmehr den durch die Sage gegebenen frei und selbständig verarbeite, die Geschichte verdichte und abändere um sie der Idee conform zu machen. „Die althebräische Literatur" bemerkt Ewald, „widerspricht dieser Erfahrung nicht.

---

*) In dem Tractate Baba Bathra, propheta fuit Jobus, nec unquam creatus, sed parabola tantum est.

**) Vgl. Levi ben Gersoms Vorrede zu dem Comm. zu unserm Buche.

Mögen in den letzten schwachen Trieben ihres alten Stammes, im Buche Judith, Tobias, die geschichtlichen Darstellungen sogar den Hauptpersonen und Ereignissen nach aus einem bloßen Zusammendenken des Dichters geflossen sein, in den älteren Büchern ist von einer solchen schriftstellerischen Art keine Spur, es trieb auch früher gar keine Nothwendigkeit dazu, da ein Dichter, welcher dem höheren Alterthum noch näher stand, aus dem reichsten Sagenstrome noch ohne Mühe schöpfen konnte, während den Späteren diese Quelle immer mehr versiegte". Doch ist dieser Grund ziemlich unsicher — wir haben in der älteren Literatur, der canonischen, eben gar keine Analogie für unser Buch — und jedenfalls muß man bei dieser Annahme darauf verzichten bestimmen zu wollen, was der Dichter durch die Sage erhalten und was er selbst hinzugethan habe. Die Ausscheidung des geschichtlichen Stoffes könnte nur dann einigermaßen gelingen, wenn uns dieselbe Geschichte von mehreren Referenten, wenn auch in dichterischer Verarbeitung überliefert würde. Wer wollte es bei einem historischen Romane von Walter Scott, wer bei einem historischen Drama Schillers unternehmen bloß aus ihnen selbst die Gränzen zwischen Geschichte und Dichtung zu bestimmen? In Bezug auf Hiob aber sind wir allein auf unser Buch gewiesen. Alles was später über Hiob vorkommt, von Ezechiel und Tobias (C. 2, 12. 14) an, bis auf den Koran weist auf dasselbe als auf seine Quelle zurück. Dennoch hat Ewald mit dem Muthe moderner Subjectivität, welche Alles aus sich heraus spinnen zu können meint, mit dem Muthe des Chorführers der sich selbst so nennenden positiven Critik den Versuch gemacht, bloß auf innere Gründe gestützt, wenigstens gewisse Thatsachen der Geschichte zu vindiciren. Allein dieser Versuch dient nur dazu, das Unzulässige eines solchen Unterfangens überhaupt noch mehr ins Licht zu stellen. Wir müssen um so mehr etwas dabei verweilen, da sich die Bodenlosigkeit moderner Critik bei diesem Versuche des Bauens recht deutlich kund gibt und daraus Licht fällt auf anderweitige Versuche des Zerstörens. Wir wollen bei allen Puncten, welche Ewald als historisch geltend machen will, nachweisen, daß grade sie sehr wohl der Dichtung angehören können, zum Theil sogar müssen.

1. Der Name Hiobs, behauptet Ewald, sei kein vom Dichter erst geschaffner. Zur Begründung solcher Behauptung wäre aber vor Allem erforderlich, daß der Name in gar keiner Beziehung zur Geschichte stände. Dieß nun ist so wenig der Fall, daß in dem Namen schon der Kern der Geschichte enthalten ist, der Dichter keinen passenderen Namen für seinen Mann erfinden konnte. Nach dem gesicherten Hebräischen Sprachgebrauche bedeutet Hiob den sehr Befeindeten*). Der „Befeindete", in welchem Sinne der Held also genannt wurde, das wird gleich im Prologe klar, wo Satan, der Widersacher, zu dessen Namen der Name Hiob das Gegenstück bildet, sich zu ihm verhält, wie das patiens zum agens, der Ambos zum Hammer, seine Angriffe gegen ihn richtet. Hiob ist der Repräsentant aller Kreuzträger, aller solcher, welche den feurigen Pfeilen des Bösewichtes ausgesetzt sind. In dem Namen Hiob haben wir mit einem Worte das Thema des Buches. Hiob ist von allen Seiten von Feinden umgeben, Gott und der Satan, Blitz und Sturm, Chaldäer und Sabäer, die Krankheit, die früheren Freunde, das niederträchtige Gesindel C. 30. Gehört hiernach der Name der Erfindung an, so wird überhaupt das Vorhandensein einer geschichtlichen Grundlage sehr zweifelhaft. Fände eine solche statt, so würde der Verf. wohl durch die Angabe des bedeutungslosen Namens des Vaters oder auf andere Weise dem auf bloße Fiction führenden Namen des Helden ein Gegengewicht geben.

2. Historisch gegeben, meint Ewald, seien auch die Namen der drei Freunde. Allein bei einem derselben, Eliphas, liegt die Vermuthung sehr nahe, daß der Verf. ihn aus dem ersten Buche Mose's entlehnte, wo er in C. 36, 4. 10. 12 grade als ein edomitischer und in V. 11 im Zusammenhange mit Teman vorkommt, um so näher, da der Verf. unläugbar aus der Genesis geschöpft hat, wie er z. B. die Kesita in C. 42, 11 aus Gen. 33, 19 entnimmt. Eine Entlehnung der Art aber gilt der eignen Erfin-

*) Von איב befeinden Ex. 23, 22, wovon איב Feind und איבה Feindschaft, nach der Analogie von שכור, ein Betrunkener, vgl. über die Form, die immer nur passiven oder intransit. Adjectiven angehört, Ew. hebr. Gr. S. 400.

dung ganz gleich. Aus der Analogie schließen wir, daß der Erfindung auch die Namen der andern Freunde angehören. Dafür spricht auch, daß der Name Elihus, seines Vaters und seines Geschlechtes offenbar der Dichtung angehören und reine Characternamen sind. Bei den beiden Hauptpersonen, Hiob und Elihu, hat der Verf. solche Characternamen gebildet. Den drei Freunden hat er nicht solche Ehre angethan. Ihnen hat er indifferente Namen beigelegt.

3. Historisch soll nach Ewald auch der Umstand sein, daß Hiob in dem Lande Uz gelebt habe. Uz sei in der Hebräischen Geschichte weder als Land noch als Volk berühmt, so daß man nicht einsehe, wie der Verf. grade darauf gekommen, wenn er nicht durch die Geschichte gebunden war. Aber es wird sich später zeigen, daß der Plan des Verf. erforderte, die Scene außerhalb Palästinas und zwar in die nächste Nähe desselben zu verlegen. Da mußte er nun sehr leicht auf das zunächst an Basan angränzende Uz kommen, dessen schon in der Genesis erwähnt wird und zwar in auszeichnender Weise: Uz erscheint in Gen. 22, 21 als Nahors Erstgeborner, die älteste und bedeutendste der von Nahor abstammenden Völkerschaften. Auch für die Wohnsitze der Freunde gilt dasselbe. Da auch sie nicht aus Canaan sein durften und doch aus seiner Nachbarschaft sein mußten, so lag nichts näher als ihnen das Vaterland anzuweisen, das in dem Buche genannt wird. Schlottmann hat gemeint, wenigstens der Zug sei sicher historisch, daß Hiob dem Auslande angehört habe. Denn es sei undenkbar, daß die Dichtung auf eigne Hand einem nicht aus dem theocratischen Geschlechte stammenden Patriarchen eine so hohe Gottesfurcht und Würde beigelegt habe. Hier müsse der Dichter durch die Geschichte gebunden gewesen sein. Allein grade dieser Zug muß nothwendig der dichterischen Absicht angehören. Hält man ihn für historisch, so verrückt man die Gränzen zwischen der Heidenwelt und dem Reiche Gottes und erklärt die Heilsanstalten Gottes für überflüssig. Hiob steht an Tiefe der religiösen Erkenntniß höher als Abraham. Konnte das Heidenthum solche Charactere aus sich erzeugen, konnte es so tief in die Gottesweisheit eindringen, so war keine Offenbarung ferner nothwendig.

Auf Melchisedek sollte man sich nicht berufen. Denn abgesehen davon, daß dieser mit Recht als die untergehende Sonne der Uroffenbarung bezeichnet worden ist, hier ist mehr als Melchisedek mit seinem reinen Monotheismus, hier ist eine Fülle und Tiefe göttlicher Erkenntnisse, wie sie sonst überall nur auf dem Gebiete der Offenbarung gefunden wird. Jeder Israelitische Leser mußte sofort erkennen, daß die Versetzung auf heidnisches Gebiet nicht ernst gemeint ist, daß sie nur einem ganz besondern Zwecke des Verf. dient, über den hinaus aus ihr keine Consequenzen gezogen werden dürfen, ebenso wie man bei Fenelons Telemach nicht daran dachte, daß der Verf. die Gränze zwischen Christenthum und Heidenthum zerstören wolle. Bei einem Buche, welches dem Israelitischen Canon angehört, versteht es sich ganz von selbst, daß der Held nicht ein wirklicher Heide sein kann.

4. Historisch, meint Ewald, sei auch die Krankheit Hiobs. Denn es lasse sich sonst nicht denken, warum der Verf. grade dieß seltne Uebel, die Elephantiasis, vor allen andern hätte wählen sollen. Allein die Elephantiasis ist nur eine species des Aussatzes. Der Aussatz aber, speciell freilich vorwiegend die andere species desselben, die Leuke, ist durch das Gesetz geheiligt zum Symbole der Sünde und wird in ihm als Sündenstrafe gedroht. „Hüte dich" heißt es in Deut. 24, 8, „vor der Plage des Aussatzes, daß du thust alles, was euch die Levitischen Priester lehren werden, wie ich ihnen geboten". Sah sich also der Verf. unter allen Krankheiten um, so mußte sein Auge vorzugsweise grade auf diese fallen, weil die mit ihr Behafteten allgemein als von Gott gezeichnet angesehen wurden, bei ihr grade das Vorurtheil der Freunde die reichlichste Nahrung fand. Speciell aber die Elephantiasis zu wählen, ihr vor der Leuke den Vorzug zu geben, konnte der Verf. dadurch veranlaßt werden, daß diese Art des Aussatzes weit scheußlichere Erscheinungen hervorbringt. Der Kopf eines mit der Elephantiasis Behafteten, vgl. Schilling, de lepra, führt mit Recht die Unterschrift: horridior morte. Die Scheußlichkeit dieser Krankheit konnte auch schon für sich allein den Dichter veranlassen, grade sie aus der Zahl aller zu wählen. Die Syrer und Araber nennen sie, wegen ihrer Furchtbarkeit, die Löwenkrank-

heit. Schon dieser Name reicht hin zum Beweise, daß der Verf. für seine Fiction Anhalt genug hatte. Ein ganz besonderer Grund aber lag für ihn in Deut. 28, 35, vgl. zu C. 2, 7.

Dieß sind alle Puncte, welche Ewald hinstellt. Auch was Hirzel noch hinzufügt, die Sage müsse Hiobs Dasein ins höchste Alterthum hinauf versetzt haben, weil die Schilderungen des Verf. alle auf die patriarchalische Zeit gehen, beseitigt sich bei unserer Betrachtung, gibt sich, wie wir sehen werden, als Werk der Absicht zu erkennen.

Es wird klar geworden sein, daß wir uns jedenfalls mit der allgemeinen Behauptung einer historischen Grundlage begnügen müssen, daß wir auch das Vorhandensein einer solchen nicht aus dem Buche selbst darthun können, sondern es höchstens nur wegen der Analogie festhalten müssen, ein mißlicher Grund, da die Bücher Tobias und Judith, deren Vergleichung am nächsten liegt, offenbar als reine Dichtungen, ohne jede geschichtliche Grundlage zu betrachten sind. Man sieht aber nicht recht ein, was bei unserm Buche als historische Grundlage übrig bleiben soll, wenn Alles dasjenige abgezogen wird, was nach dem Bemerkten erweislich der Fiction angehört. Bloße Allgemeinheiten wie die: ein rechtschaffner Mann wird unglücklich, kehren zu oft wieder, als daß auf sie der geschichtliche Character begründet werden könnte. Schon Luther erkannte, daß das Geschichtliche von dem Verf. zu dichterischen Zwecken freigestaltet ist. Er sagt in den Tischreden W. W. Bd. XXII. S. 2093: „Ich halte das Buch für eine rechte Historie; daß aber Alles also sollte geschehen und gehandelt sein, glaube ich nicht; ich halte, daß etwa ein feiner, frommer, gelehrter Mann habe es in solche Ordnung also bracht und sei zur Zeit Salomonis geschrieben“. Gibt man erst dieser Erkenntniß Raum, so wird man unaufhaltsam weiter getrieben.

Das Buch hat aber allerdings nach einer andern Seite hin, als der gewöhnlich ins Auge gefaßten, geschichtliche Grundlagen. Die Feinheit und Lebhaftigkeit in der Darlegung der widersprechenden Ansichten, die treue Characteristik und die individuelle Schilderung derselben, wie wir sie in unserm Buche vorfinden, berechtigt zu der Annahme, daß die zu lösende Aufgabe in der Zeit des Verf. eine vielfach besprochene, Gegenstand mannigfacher

Erörterungen war, die in Gegenwart und unter Betheiligung des Verf. angestellt wurden, so daß also mehr noch, wie für den geschichtlichen Theil des Buches, für die Reden eine geschichtliche Grundlage angenommen werden kann. Der Verf. hat sich sein Thema nicht willkürlich gewählt, sondern er hat mitten aus dem Leben heraus und für das Leben geschrieben. Das Buch hat aber noch in anderer wichtigerer Beziehung eine geschichtliche Grundlage. Der Verf. muß selbst ein Kreuzträger gewesen sein, muß selbst mit der Verzweiflung gerungen haben, muß selbst mit dem Troste getröstet worden sein, mit dem er Andere tröstet, muß selbst in Sack und Asche Buße gethan haben. Denn nur die eigne Erfahrung befähigt, so über ein Geheimniß Gottes zu schreiben, wie dieß hier geschieht. Die persönliche Erfahrung, auf die in Behandlung des gleichen Themas Assaph in Ps. 73 sich beruft, steht auch hier im Hintergrunde.

4.

Herkunft und Vaterland des Verfassers.

In Bezug auf das Volk, dem der Verf. angehören soll, sind die Meinungen schon seit den älteren Zeiten getheilt gewesen, indem man theils einen Araber, theils einen Israeliten als Verf. annahm. Die letztere Annahme ist die richtige.

Wir bewegen uns in dem Buche ganz in dem Kreise der Anschauungen und Lehren, welche Israel eigenthümlich sind. Die Schöpfung wird ganz so beschrieben, als unmittelbares Werk der göttlichen Allmacht, wie anderweits in den Israelitischen Schriften. Die Lehre des ersten Buches Moses von der Doppelnatur des Menschen tritt uns entgegen in C. 33, 4: „der Geist Gottes hat mich gemacht und der Odem des Allmächtigen belebet mich“ und V. 6: „aus Lehm bin auch ich gebildet“. Nach C. 4, 19 muß der Mensch aus Lehm gebildet wieder zur Erde werden. Wie in Gen. 1, 2 der Geist Gottes bei der Schöpfung über dem Wasser schwebt, so erscheint in Hiob 34, 14. 15 der Geist Gottes als der

Daseinsgrund für alles Geschaffene, welches vergehen muß, sobald Gott seinen Odem aus ihm zurückzieht. Gott bedient sich nach C. 1, 6. 33, 23 der Engel zur Ausführung seiner Befehle, zu Schutz und Heil der Seinen. Die ganze Betrachtungsweise der Sünde in dem Buche gehört der göttlichen Offenbarung an. In Bezug auf den Ernst und die Energie der Sündenerkenntniß findet sich für dasselbe keine Parallele. Auf die Mosaische Lehre vom Sündenfall fußt C. 14, 4, wonach alle Menschen von ihrem Ursprunge an unter die Nothwendigkeit der Sünde beschlossen sind. Es gibt für den Menschen ein unverbrüchliches göttliches Gesetz, C. 6, 10, wo Hiob sich rühmt, daß er nie „die Worte des Heiligen verläugnet habe, dessen Verletzung sich unausbleiblich an dem Verletzenden rächt."

Was aber für den tiefer Blickenden noch beweisender ist, als alle diese leicht zu vermehrenden Einzelheiten, ist die Thatsache, daß sich in dem Buche eine Stärke und Innigkeit des religiösen Bewußtseins findet, wie wir sie durchaus nur innerhalb des Gebietes der Offenbarung erwarten können. Der Monotheismus war zwar, wenn wir den Behauptungen Arabischer Schriftsteller trauen dürfen, auch bei den Arabern ursprünglich, er behauptete sich sogar wenigstens unter einem Theile der Nation bis in das Zeitalter Mohammeds hinein, durch den er den vollkommnen Sieg über den aus Syrien eingedrungenen Polytheismus erhielt. Allein der Gott der Araber ist doch, wie der aller Heiden ein ferner Gott, ihr Monotheismus ein abstracter. Nicht der Monotheismus, sondern die lebendige Gemeinschaft mit Gott, oder nicht die Einheit Gottes, sondern der lebendige und lebenspendende Gott, der Heiland in aller Noth, der Rächer alles Bösen, der ewige Grund aller menschlichen Verhältnisse, auf Erden nicht minder einheimisch wie im Himmel, durch alles Irdische hindurchleuchtend, Allem seine Weihe gebend, im Herzen nicht minder wohnend wie im Himmel, der, in dem wir leben, weben und sind, der nicht fern ist von einem Jeglichen unter uns, weil wir sein Ebenbild tragen, ist das Privilegium der Mitglieder des Bundesvolkes, und daß der Verf. an diesem Privilegium einen so herrlichen Antheil nimmt, zeigt unwidersprechlich, daß er zum Bundesvolke gehörte.

Der Brennpunct, aus dem alle diese Strahlen hervorschießen, ist der Gebrauch des Israel allein eigenthümlichen Namens Jehova, durch den schon Abraham in Gen. 14, 22 sein Gebiet gegen das des Monotheisten Melchisedek abgränzt. Jehova, der Seiende, das persönliche reine absolute Sein, das ist der nicht rein Jenseitige, über den irdischen Verhältnissen schwebende Gott, sondern der Gott, der alles wahrhaftigen Seins Grund ist auf der Erde nicht minder, wie im Himmel. Wie ein solcher Gott sich nothwendig offenbaren muß, so gelangt man zu seiner Erkenntniß nur durch Offenbarung. Sie wird überall nur inmitten des Volkes der Offenbarung gefunden, inmitten der Gemeinde auf Erden, die er durch Thaten der Allmacht und Liebe um sich gesammelt hat.

Gegen den ausländischen Ursprung zeugt ferner auch die Sprache des Buches. Daß dasselbe durchaus nicht den Character einer Uebersetzung trägt, ist längst erkannt und bedarf keiner näheren Nachweisung.

Endlich, es heißt das Israelitische Bewußtsein völlig verkennen, den schroffen Gegensatz, in dem Israel zu allen seinen Umgebungen stand, wenn man es für möglich hält, daß sie ein ausländisches Product unter die Zahl ihrer heiligen Schriften aufgenommen haben sollten.

Angesichts dieser Gründe haben Mehrere nach Eichhorns Vorgange versucht einen Mittelweg einzuschlagen. Sie nehmen an, der Verf. sei ein Israelit gewesen, der aber nicht unter seinem Volke, sondern in Arabien gelebt habe. Die ältere hebräische Geschichte, sagen sie, ist dem Verf. unbekannt, Abraham, Isaac und Jacob ihm fremd. Wir müssen daher annehmen, daß der Verf. außer dem Zusammenhange mit seinem Volke gelebt habe. Dazu komme, daß der Verf. in allen seinen Schilderungen die genaueste Bekanntschaft mit Arabien verräth, der Eigenthümlichkeiten Palästinas aber nicht gedenkt. Er schildert mit den lebendigsten Farben die Thiere der Wüste, den Löwen und den Waldesel, er erwähnt die Blutrache, die ziehenden Horden und Caravanen, die Räuberbanden und Höhlenbewohner, die Morgenröthe treibt bei ihm die Beduinen in ihre Schlupfwinkel zurück. Auch muß der Verf. genau mit Aegypten bekannt gewesen sein, und das erklärt

sich eher, wenn er in Arabien, als wenn er in Palästina wohnte. — Allein, daß der Verf. von der Geschichte des Bundesvolkes und von der natürlichen Beschaffenheit Palästinas absieht, erklärt sich aus seinem Zwecke. Er will bei der Lösung der Frage von den Aussprüchen der göttlichen Offenbarung absehen, er will sie nicht als Schriftgelehrter geben, sondern als Organ des Geistes Gottes, von dem er voll ist, C. 32, 18. 19, und dadurch fähig selbständig aus den Tiefen des religiösen Bewußtseins und der Erfahrung zu schöpfen. Er behandelt, ganz ähnlich wie der Verf. des Buches Koheleth, sein Problem als ein solches aus der natürlichen Theologie mit Hülfe der durch den Geist Gottes geläuterten Vernunft und der Erfahrung. Der Standpunct ist zwar der des durch die Offenbarung geläuterten religiösen Bewußtseins, aber absichtlich entäußert sich der Verf. aller speciellen Bestimmtheit, welche das religiöse Bewußtsein durch die Erfahrung erhalten hat. Ein Hauptgrund, der ihn zu solchem Verfahren bewog, war gewiß der, daß die Lösung aus der Sache selbst hervorwachsen und somit um so lebhafter und inniger angeeignet werden sollte. Der Irrthum in seinen Gegensätzen sollte nicht durch ein einzelnes Dictum des Gesetzes niedergeworfen werden, um bald wieder Kraft zu gewinnen, sondern er sollte seine Blößen selbst kund geben, sich selbst aufreiben, und dann die Wahrheit sich als die Vereinigung in den Gegensätzen durch sich selbst legitimiren. Indem der Verf. von den einzelnen Aussprüchen der Schrift abstrahirte, wollte er ihr eine kräftigere Hülfe bringen, als es außerdem möglich gewesen wäre, ebenso wie Pascal in den Pensées zuerst das Wesen des Menschen bloß aus der Erfahrung entwickelt, und dann erst vergleicht, was die Schrift dazu sagt. Auch das aber mußte zu solchem Verfahren leiten, daß die ältere Offenbarung und was zur Zeit des Verf. von heiliger Schrift vorhanden war, das Material zur Lösung des Problemes nicht vollständig darbietet, diese vielmehr dort nur keimartig und latent vorliegt. Der Verf., indem er den Träger des „Wissens" in dieser Sache, Elihu, als Jüngling darstellt, hat selbst darauf hingewiesen, daß er Neues, in der früheren Offenbarung noch nicht Enthaltenes dem Volke Gottes mitzutheilen hat. — Diesen seinen

Plan nun macht der Verf. äußerlich dadurch bemerklich, daß er die Scene aus Palästina heraus unter ein zu dem Bundesvolke in keiner Beziehung stehendes Volk verlegt, wobei er sich aber, weil er nicht weiter gehen wollte, als sein Zweck es erforderte, in der nächsten Nähe von Palästina hielt, was eben darauf hindeutet, daß die Wahl des Auslandes allein zur Scene nur Fiction ist, keinen historischen, sondern einen ideellen Grund hat, was ganz bestimmt auch in C. 15, 19 hervortritt, vgl. z. d. St. Daß die Lebens- und Naturschilderungen des Buches sich auf dieses Land und Volk, nicht auf Palästina und die Israeliten beziehen, ist davon eine bloße Folge. Daß es unter solchen Gesichtspunct zu stellen ist, zeigt auch C. 40, 23, wo der Jordan in einer Weise vorkommt, wie seiner nur von einem in Canaan lebenden gedacht werden konnte. Man kann höchstens behaupten, die große Anschaulichkeit der Schilderung nöthige zu der Annahme, daß der Verf. jene Gegenden und Verhältnisse aus eigner Anschauung kannte, und auch dieß kann nicht mit Zuversicht behauptet werden, wenn man nicht sehr niedrige Vorstellungen von der Macht der Poesie hegt. Die Behauptung Schlottmanns: „ein künstliches Sichhineinversetzen in fremde Naturverhältnisse ist dem Alterthum fremd", wird als ein bloßes Vorurtheil betrachtet werden müssen. Wo die Kunst überhaupt zu solcher Höhe ausgebildet ist, wie in unserm Buche, wo der Verf. namentlich sich mit solcher Haltung in fremden Zeitverhältnissen bewegt, da wird man nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit behaupten können, daß er nothwendig aus eigner Anschauung reden müsse. Schiller war nie in der Schweiz und doch hat er in seinem Tell das Schweizerische Wesen mit großer Naturwahrheit dargestellt. — Die Richtigkeit von der absichtlichen Verlegung der Scene außerhalb Palästinas findet Bestätigung in der Absichtlichkeit, mit der der Verf. die Gottesnamen gebraucht. Das A. T. unterscheidet zwischen Elohim, der Gottheit, dem deus in genere, dem supremum numen, und Jehova als dem persönlichen, aller Dinge Urgrund bildenden, energisch sich offenbarenden, eine Gemeinde um sich und seinen Namen, die Zusammenfassung seiner Thaten bildenden Gott, den Bundesgott Israels. Der letztere Name Gottes nun findet sich, wo der Verf. selbst redet,

gewöhnlich, nicht bloß in dem sogenannten Prolog und Epilog, sondern auch in den kurzen Sätzen, wo mitten inne der Verf. die Personen einführt, C. 38, 1. 40, 1. 3. 6. Dagegen wo Andere redend eingeführt werden, finden sich nur die allgemeinen Namen Elohim, Eloah, Schaddai, der Allmächtige. Eine Ausnahme bildet nur C. 12, 9, wo Jehova vorkommt. Dieser Thatbestand läßt sich nur auf eine Weise erklären; der Verf. wollte durch die Wahl der Gottesnamen, welche er den Redenden in den Mund legt, seine Absicht ausdrücken von allem Theocratischen abzusehen, eine Absicht, welche aus den wenigen Fällen, wo er ihr zuwiderhandelt, nämlich außer der angeführten Stelle noch in dem Prologe C. 1, 21, wo Hiob der Name Jehova in den Mund gelegt wird, und zwar in dreifacher Wiederholung nur noch deutlicher hervorgeht. Denn wenn der Verf. sich selbst also vergißt, so zeigt er dadurch, daß der gewöhnliche Gebrauch der Gottesnamen nur aus künstlicher Entäußerung des gewöhnlichen Sprachgebrauches zu erklären ist. Diesem scheinbaren Vergessen, diesem Herübergreifen in ein fremdes Gebiet liegt übrigens die größte Absichtlichkeit zu Grunde. Dieß ersehen wir aus dem Zusammenhange, in dem beide Male der Name Jehova vorkommt. Er findet sich da, wo der gehobenen Stimmung Hiobs der Name Eloah nicht genügt. In C. 1, 21 geht die Setzung des Namens Jehova Hand in Hand mit der dreifachen Wiederholung des Gottesnamens. Bei dem Verluste alles Irdischen kann nur die Versenkung in die ganze Tiefe Gottes wahren Trost und Halt gewähren. Hier wird der Grund für die Setzung des Eloah durch einen anderen höheren überwältigt. Das: Jehova bricht plötzlich aus seiner Verborgenheit hervor, weil dem lebhaften Gefühle von der Herrlichkeit Gottes die niederen und vagen Namen nicht genügen. Der Verf. will auf diese Weise darauf hinleiten, daß überall hinter Elohim, Eloah und Schaddai Jehova verborgen ist und den Leser anleiten die dünne Hülle zu lüften, die er über ihn geworfen hat. Steht nun aber eine solche künstliche Entäußerung in diesem Falle, in Bezug auf die Gottesnamen fest, warum wollen wir sie nicht in Bezug auf den anderen so nahe verwandten, in Bezug auf den Schauplatz annehmen? Dazu haben wir um so mehr Grund,

da die bereits entwickelten Eigenthümlichkeiten des Buches zu der Annahme nöthigen, daß der Verf. nicht nur von Herkunft ein Israelit war, sondern auch mitten unter seinem Volke, unter dem wohlthätigen Einflusse religiöser Gemeinschaft lebte. Man bleibt unfähig die vorliegenden Thatsachen zu erklären, wenn man annimmt, daß der Verf. nur als eine abgeschnittene Rebe zu dem Weinstocke seines Volkes gehört habe. Dann könnte nicht der Saft des Weinstockes sich überall in ihm als vorhanden zeigen. — Dazu kommt, daß der Verf., wenn er sich auch seinem Plane gemäß der ausdrücklichen Beziehungen auf die Bücher Moses enthält, doch verschleierte Beziehungen auf dieselben vielfach eingemischt hat. Die Erklärung wird dieß zeigen, beispielsweise wollen wir aber schon hier einiges anführen. Daß einer der Freunde, Eliphas der Themanit nach Namen und Wohnort aus dem ersten Buche Moses entnommen ist, sahen wir schon. Die Verfluchung des Tages der Geburt in C. 3, 4: dieser Tag werde Finsterniß, weist zurück auf das: es werde Licht in Gen. 1, 3. In Bezug auf diesen unglückseligen Tag soll jenes Wort seine Kraft verlieren, er soll in die Urnacht zurücksinken. Auf die Mosaische Geschichte der Schöpfung bezieht sich auch die Bezeichnung der menschlichen Leiber als Lehmhütten, gegründet auf Staub in C. 4, 19, das „gedenke, daß du mich wie Lehm gemacht hast, und zum Staube mich zurückführen wirst" in C. 10, 9 und das: „aus Lehm ward auch ich gebildet" in C. 33, 6. Die Beschreibung des Gerichtes über die Gottlosen: „bei Tage tasten sie Finsterniß" in C. 5, 14 weist hin auf Deut. 28, 29. C. 20, 23: „Senden wird er über ihn die Gluth seines Zornes, regnen lassen über sie ihre Speise" und ebenso V. 28 auf das Gericht über Sodom und Gomorrha. Außer auf die Bücher Moses finden sich auch später noch zu besprechende Beziehungen auf andere alttestamentliche Schriften, auf Davidische Psalmen und die Salomonischen Proverbien vor, welche zeigen, daß der Verf. nicht aus Israelitischem Zusammenhange losgerissen werden darf.

Was wir gegen die Abfassung des Buches in Arabien bemerkt haben, zeigt zugleich, was von der von Hitzig und Hirzel behaupteten Abfassung in Aegypten zu halten ist. Für sich weiß

diese Behauptung nichts geltend zu machen als, der Verf. lege eine Kenntniß jenes Landes an den Tag, welche eine längere Beobachtung voraussetze. Die meisten Thatsachen aber, die man in dieser Beziehung anführt, halten eine nähere Prüfung nicht aus. Unrichtig ist, daß die eingehende Beschreibung des Bergbaus in C. 28 sich nothwendig auf Aegyptischen Bergbau beziehen müsse: Arabien, auf welches das Ophir-Gold in C. 28, 16 speciell hinweist, Edom und Phönizien boten für diese Schilderung mehr Material dar, als Aegypten. Auf Bergbau in Canaan selbst weist schon der Pentateuch ganz bestimmt hin, in Deut. 8, 9, wo es in der Anpreisung des Landes der Verheißung heißt: „ein Land, dessen Steine Eisen und aus dessen Bergen du Erz hauen wirst", womit Hiob 28, 2 zu vgl. ist: „Eisen wird aus Staube genommen und Stein wird gegossen zu Erz". Vgl. auch Deut. 33, 25. Daß der Verf. die Aegyptischen Mausoleen gekannt habe, wird aus C. 3, 14 nur nach unrichtiger Deutung geschlossen. Ebenso beruht auf solcher die Behauptung, daß der Aegyptische Mythus vom Phönix in C. 29, 18 vorkomme. Nach Abzug der ohne Grund angenommenen Aegyptischen Beziehungen bleiben nur folgende übrig: der Verf. kennt die Aegyptischen Papyruskähne, C. 9, 26, das Nilgras, C. 8, 11, das Nilpferd, Behemoth, und den Crocodil, Leviathan. Dieß sind aber gewiß Dinge, die jeder gebildete Israelit kannte. Der Schilfkähne des Nil erwähnt auch Jesaias in C. 18, 2 und wie wäre es wohl anders möglich, als daß die hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten des Nachbarlandes Aegypten unter Israel bekannt gewesen. Schlottmann macht für die Autopsie des Verf. besonders die Schilderungen des Behemoth und Leviathan geltend. Aber grade hier macht es gar geringen Unterschied, ob der Verf. in Aegypten gewesen oder nicht. Von solchen Dingen gewahrt der einzelne Reisende immer nur gar wenig. Ihre Kunde beruht auf einer Menge vereinzelter Wahrnehmungen, die sich im Verlaufe der Zeit zu einem Gesammtbilde gestalten. Ich bin sehr oft längere Zeit in der Schweiz gewesen, aber von dem „Thierleben der Alpen", das Tschudi so interessant zu schildern weiß, habe ich bei allem Interesse für solche

Dinge nur wenig wahrgenommen, ich habe keine lebende Gemse, keinen Lämmergeier zu Gesichte bekommen.

Nach Allem, was wir ausgeführt haben, wird man auch nicht geneigt sein, der vermittelnden Ansicht Stickels beizutreten, der Verf. habe zwar im Israelitischen Gebiete geschrieben, aber hart an seiner Gränze, tief im Südosten Palästinas. Daß der Verf. hier den Stoff zu seinen Schilderungen mehr als anderswo vor Augen hatte, Bergwerke, Carawanenzüge, versiegende Waldbäche, Strauchräuber, wird für denjenigen von gar keiner Bedeutung sein, der den Dichter nicht zu einem schlechten Copisten der Natur erniedrigt. Dagegen sprechen für die Abfassung des Buches in dem Mittelpuncte der Nation die Analogien — mit wenigen Ausnahmen ist die ganze heilige Literatur aus dem Mittelpuncte der Nation hervorgegangen — und die ganze Beschaffenheit des Buches seinem Kerne nach, welches gar nicht den Character einer Production trägt, die aus irgend einem isolirten Winkel hervorgegangen, in dem die hier behandelte Frage nicht so lebhaft angeregt, so nach allen Seiten besprochen sein konnte, wo es weit schwerer war sich die Elemente Israelitischer Bildung vollständig anzueignen, den Geist für die mannigfachsten Eindrücke offen zu erhalten. Das kann nur da geschehen, wo das Leben ein bewegtes ist und Zuflüsse und Anregungen von allen Seiten kommen. Jerusalem war Hauptstadt noch in anderm Sinne wie jede andere, es war der von Gott geordnete religiöse Mittelpunct, von dem Alles ausging, was für die ganze Nation durchgreifende Bedeutung gewann, nach dem alles sich hinzog, was auf eine solche Bedeutung Anspruch machte, die Stadt des Herrn, wie schon David sie nannte, Ps. 101, 8, der Wohnsitz der ganzen Nation, Ps. 107, 4. 7. 36.

5.

Das Zeitalter des Buches.

Wir begegnen hier drei Hauptansichten: 1) daß der Verf. vor Moses gelebt habe oder wenigstens dessen Zeitgenosse gewesen

sei. 2) Daß er in Salomos Zeit schrieb oder in den nächsten Jahrhunderten nach ihm. 3) Daß die Abfassung in die Zeit kurz vor oder während des babylonischen Exiles falle oder gar nach demselben. Sehen wir auch ab von denjenigen, welche unter jetzt allgemeinem Widerspruche eine Abfassung geraume Zeit nach dem Exile behauptet haben, wie Hirzel bemerkt „ohne irgend einen der Sprache oder dem historischen Hintergrund des Buches entnommenen Grund", und allein schon widerlegt durch den die Rückkehr aus dem Exil feiernden Ps. 107, der entschieden auf unserm Buche ruht, so bleibt doch zwischen diesen Bestimmungen ein Unterschied von mehr als tausend Jahren.

Die Differenz hat aber in der Gegenwart geringere Dimensionen angenommen, da die Annahme der vormosaischen Abfassung, in früheren Zeiten fast die herrschende, jetzt kaum einen namhaften Vertreter mehr hat. Sie wurde zuletzt von Ebrard vertheidigt; v. Hofmann, der sich in „Weissagung und Erfüllung" dafür aussprach, hat sich später in dem „Schriftbeweise" für die Abfassung in dem Salomonischen Zeitalter erklärt. Es wird daher auch nicht nöthig sein sich mit dieser Ansicht vollständig auseinanderzusetzen, es wird hinreichen, wenn wir einige Hauptpuncte herausheben.

Der einzige irgend scheinbare Grund für diese Annahme ist das Fehlen aller directen Beziehungen auf das Mosaische Gesetz, womit die Thatsache Hand in Hand geht, daß mehrere Züge in dem Buche auf die patriarchalische Zeit hinführen, z. B. die Sitte, daß der Hausvater für seine Familie opfert, was das Nichtvorhandensein eines Priestergeschlechtes voraussetzt, das große Ansehen, welches Greise behaupten, die göttlichen Offenbarungen und Erscheinungen, C. 4, 12 f. und zum Schluß, welche lebhaft an die in der Genesis erinnern, das hohe Lebensalter Hiobs u. s. w. Allein alle diese Erscheinungen erklären sich auch bei einem nachmosaischen Verf., wenn man nur den Plan desselben gehörig ins Auge faßt. Er wollte eben die Entscheidung nicht aus einzelnen Aussprüchen der älteren Offenbarung, sondern er wollte sie unter besonderem Beistande des Geistes Gottes aus dem durch die Offenbarung geläuterten religiösen Bewußtsein und aus der Erfahrung geben. Dieß bildet den Grund, warum er die Scene außerhalb Palä-

stinas und warum er sie in das patriarchalische Zeitalter versetzt, zugleich auch, warum er den Gebrauch des Namens Jehova in so enge Gränzen einschließt. Schon durch das erstere wird die Nichterwähnung des Mosaischen Gesetzes hinreichend erklärt. Daß diese eine absichtliche ist, erhellt aus den zahlreichen verschleierten Beziehungen auf das Mosaische Gesetz, wie z. B. die Verletzung des Nächsten durch dieselben individualisirenden Beispiele exemplificirt wird, welche im Gesetze uns entgegentreten, Verrückung der Gränzen, Abpfändung der nöthigen Kleidungsstücke, Bedrückung der Wittwen und Waisen u. s. w.; auf Anderes haben wir bereits früher hingewiesen. Daß der Verf. in der Wirklichkeit die patriarchalische Zeit weit hinter sich hat, tritt uns in C. 8, 8 und C. 15, 18 bestimmt entgegen, wo die kurzlebige Gegenwart der Urzeit als einer längst entschwundenen entgegengestellt wird. Die Haltung, mit welcher der Verf. im Ganzen auf dem Gebiete der patriarchalischen Zeit sich bewegt, verdankt er zum Theil der Anlehnung an die Genesis, aus der er z. B. ganz unläugbar die Kesita herübergenommen hat. Dann mochte er auch dadurch unterstützt werden, daß an den Gränzen Palästinas die patriarchalische Lebensweise im Wesentlichen unverändert fortbestand. Man hat behauptet, es sei kaum denkbar, daß der Verf. es vermocht habe, sich ohne aus seiner Rolle zu fallen, aus seinem Zeitalter in ein weit früheres zu versetzen. Allein wie viel man in dieser Beziehung von ihm erwarten kann, zeigt seine Absichtlichkeit in dem Gebrauche der Gottesnamen, die große Haltung, mit der er sich auf dem fremdländischen Gebiete bewegt, auf das er den Schauplatz verlegt, die kunstvolle Anordnung der Reden, die scharfe Zeichnung und consequente Durchführung der Charactere der einzelnen Personen.

Unter den Gründen gegen das vormosaische Zeitalter nimmt eben dieser kunstvolle Plan des Buches und seine kunstvolle Ausführung eine nicht unbedeutende Stelle ein. Dazu kommt der reflectirende Character, welcher gegen die in der Genesis vorwaltende Unmittelbarkeit so scharf absticht, die hohe Verfeinerung der Begriffe von Gott, welche der Offenbarungsstufe vor Moses nicht anzugehören scheint. Der ganze theologische Gesichtskreis

des Buches ist von der Art, daß es nur in einer Zeit entstanden sein kann, zu der schon durch Jahrhunderte die der Gemeinde durch Moses eingesenkten Wahrheiten wirksam gewesen und von ihm in der mannigfachsten Weise innerlich verarbeitet waren. Speciell hat das Buch die Mosaische Vergeltungslehre zur Voraussetzung, durch welche die Gemüther des Volkes auf diesen Punct ganz besonders hingelenkt werden und zu Fragen und Zweifeln veranlaßt werden mußten, welche die Nothwendigkeit herbeiführten, daß Gott durch ein von ihm berufenes Werkzeug die richtige Antwort und Lösung geben ließ. Nicht ohne Bedeutung ist auch die Weite des Horizontes und die Höhe des menschlichen Bildungsstandpunctes in unserem Buche. Er führt auf ein Volk, welches längst aus dem Kindheitsstandpuncte herausgetreten.

Gegen die Annahme des vormosaischen Zeitalters entscheidet auch das Verhältniß zu der übrigen heiligen Literatur. Daß das Buch eine Reihe von Beziehungen auf die Bücher Moses enthält, bemerkten wir schon. Mit den Psalmen und den Proverbien steht es in so naher Berührung, daß es nicht aus einem völlig verschiednen geschichtlichen Boden hervorgewachsen sein kann. Es finden sich auch mehrere Berührungen vor, in denen unläugbar der Verf. auf Stellen in den Psalmen und Proverbien anspielt. Den auffallendsten Fall dieser Art bieten die Beziehungen auf Ps. 39, 14. Alle Worte des Schlußverses in diesem Davidischen Psalm, der sich eben als die Summe des Ganzen dem Gedächtniß besonders tief einprägen mußte, kehren an zerstreuten Stellen in dem Buche Hiob wieder, zum sicheren Beweise, daß der Verf. den Psalm gekannt und also nach David geschrieben hat. Der Vers lautet: „siehe weg von mir, daß ich mich erquicke, ehe denn ich hinfahre und nicht mehr bin“. Damit vergleiche man Hiob 7, 19: „wie lange willst du nicht wegsehen von mir“, 14, 6: „siehe hinweg von ihm“; 10, 20: „damit ich mich erquicke“; 10, 21: „ehe ich hinfahre“; 7, 8. 21: „und nicht mehr bin“, וְאֵינֶנִּי, was sich im ganzen A. T. nur an diesen drei Stellen findet. Der ganze Psalm bietet ein Compendium der Reden Hiobs dar und wir dürfen nach diesen so bedeutsamen wörtlichen Beziehungen auf den Schlußvers desselben nicht zweifeln, daß er den Einschlag zu

dem Gewebe des Verf. gebildet hat. Characteristisch ist nicht minder auch die Berührung desjenigen, was in C. 28 von der Weisheit gesagt wird mit der Schilderung der Weisheit in den neun ersten Cap. der Proverbien. Diese Berührung ist um so mehr von Bedeutung, da die Hervorhebung der Weisheit und ihre Einbürgerung in die Gemeinde Gottes erst von Salomo ihren Ursprung genommen und in den Proverbien ihren Quellpunct hat. In den Mosaischen Schriften finden sich dazu nur die ersten Keime vor. Die Hervorhebung der Weisheit hatte ihre Grundlage erst in den Verhältnissen der Salomonischen Zeit, in dem in ihr beginnenden lebhaften Verkehr mit der Heidenwelt. Ihrer vielgepriesenen Weisheit, der von allen Seiten eindringenden „Fremden" und „Ausländerin" stellt Salomo das Weib der Jugend, die keusche Gattin, die wahre auf Offenbarung ruhende Weisheit entgegen. Die Hervorhebung der Weisheit ist apologetischen Ursprunges. Eine Beziehung auf diesen Begriff findet sich auch schon in C. 15, 7. 8 und diese Verse ruhen offenbar speciell auf C. 8, 24. 25 der Proverbien und erhalten erst aus der Vergleichung dieser Grundstelle ihre Beleuchtung.

So kann also das Buch nicht dem vormosaischen Zeitalter angehören. Alles, was auf dieß Zeitalter zu führen scheint, verdankt nur der Fiction seinen Ursprung. Fassen wir nun die am weitesten entgegengesetzte Behauptung ins Auge, die Behauptung der exilischen Abfassung, die eine Zeit lang sich zu fast unbedingter Herrschaft erhoben hatte (sie wurde u. A. vertreten von Bernstein, Inhalt und Zweck des Buches Hiob in den Analecten von Keil und Tzschirner, Gesenius, Umbreit, de Wette), jetzt aber ziemlich allgemein aufgegeben ist: de Wette erklärte in der späteren Ausg. der Einl. ins A. T. offen, daß er ihre Unhaltbarkeit erkannt habe. Das leitende Princip bei dieser Festsetzung war ganz offenkundig das Streben die unangenehme Nöthigung zu beseitigen, wegen unseres Buches die Behauptung des chaldäischen Ursprunges der dem Rationalismus so widerwärtigen Lehre vom Satan aufgeben zu müssen. Wie wirksam dieß Interesse ist, erkennen wir daraus, daß diejenigen Gelehrten, welche sich gedrungen fühlen ein höheres Alter des Buches anzuerkennen, den andern Ausweg

ergreifen, daß sie den Prolog oder wenigstens die himmlische Scene mit dem Satan C. 1, 6—12 für unächt erklären, oder daß sie behaupten, der Satan des Buches Hiob sei verschieden von dem der späteren Zeit, dem heidnischen Eindringling, oder daß sie, wie Stickel annehmen, der Verf. habe an einem Orte gelebt, wo er den Babylonischen Einflüssen früher zugänglich gewesen sei, als sich dieselben auf den Mittelpunct der Nation erstreckten. Wie unhaltbar aber jene Ansicht ist, welche die Entstehung der Lehre vom Satan dem Exil zuweist und überhaupt sie aus Babylonischem Einflusse ableitet, wird in der Einleitung zum Prologe gezeigt werden. Ein Nebengrund der Entstehung dieser Ansicht war eine verkehrte Richtung, welche die Auslegung der Psalmen nahm. Die Beziehung auf nationale Verhältnisse wurde dort durch de Wette u. A. auf die Spitze getrieben. Wo der Gerechte sein Herz vor dem Herrn ausschüttet, da fand man überall ohne Weiteres das Verhältniß Israels zu den Heiden. Bernstein u. A. nun gaben unserm Buche gradezu eine nationale Bedeutung. Sie behaupteten: Hiob sei eine bloße symbolische Person, die Personification des leidenden Jüdischen Volkes im Exil, andere behaupteten, jedenfalls sei erst in jener Unglückszeit jene trübe Ansicht des menschlichen Lebens und die Beschäftigung mit dem in unserem Buche behandelten Problem gewöhnlich geworden. Allein die Annahme einer Personification schwebt ganz in der Luft. Das Buch hat allerdings seine Wahrheit auch für das Ganze der Gemeinde Gottes. Der Herr züchtigt mich wohl, aber er übergibt mich dem Tode nicht, das gilt von ihr nicht minder wie von dem Einzelnen. Schon in einer Reihe von alttestamentlichen Beziehungen auf unser Buch, z. B. in Jes. 40, 2 wird was in ihm von Hiob geschrieben steht auf das Ganze der Gemeinde angewandt. Der Verf. hat auch gewiß das Ganze selbst mit im Auge gehabt, hat gewollt, daß man das zunächst in Bezug auf den Einzelnen Gesagte auf dasselbe anwende. Der Einzelne lebte unter Israel zu sehr im Zusammenhange mit dem Ganzen, als daß eine solche bewußte Mitbeziehung fehlen konnte. Eine solche findet sich auch sehr häufig, ja gewöhnlich in den Psalmen für Kreuz und Anfechtung, wenn nämlich dieselben nicht wie ein Theil der Davidischen,

aus individueller Veranlassung hervorgegangen sind und demgemäß sich auf dem Gebiete des Individuellen halten. Eine Reihe von Psalmen sind absichtlich so gehalten, daß der Einzelne und daß die ganze Gemeinde sich in ihnen wiederfinden kann. So z. B. Ps. 22. 71. Noch in dem Buche Tobias, dem apokryphischen Seitenstücke zu dem Buche Hiob, geht zum Schlusse das Individuelle in das Allgemeine über. Tobias erblickt in seinen Schickungen das Vorbild der Schickungen Israels. Die persönliche Heilserfahrung belebt seine Hoffnung auf das Heil Zions, wie wir ganz dasselbe auch schon in dem Lobgesange Hannas in 1 Sam. C. 2 finden. Es fehlt auch in unserm Buche nicht an Stellen, wo die nationale Beziehung hindurch schimmert, wie z. B. C. 7, 12, wo die Frage: „bin ich ein Meer oder ein Drache, daß du wider mich eine Wache setzest?" etwas fremdartiges hat, so lange man bei dem Individuum stehen bleibt, um so mehr, da das Meer im A. T. so gewöhnlich Symbol der Welt ist, der Drache im Meere Symbol der Weltherrscher. Das Würmlein Israel klagt, daß es nicht so gewaltsamer Zuchtmittel bedürfe, wie die trotzigen Weltmächte. — Allein dafür, daß die nationale Beziehung die zunächst und ausschließlich von dem Verf. beabsichtigte sei, läßt sich kein Beweis beibringen. Es findet sich in dem ganzen Buche keine Stelle, die auf persönliche Verhältnisse nicht paßte, die mit zwingender Gewalt auf rein nationale Verhältnisse hinführt. Es kommen nicht einmal solche Thatsachen vor, wie die in den Kreuzespsalmen, die zugleich für die Bedürfnisse des Einzelnen und der ganzen Gemeinde bestimmt sind, uns mehrfach entgegentretende, daß hie und da die hinter der Einheit verborgne Mehrheit hervorbricht, an die Stelle des ich ein wir tritt, vgl. z. B. in Ps. 16, 10 das: deine Frommen. Eine durch ein ganzes Buch hindurchgeführte Allegorie aber, die sich nirgends als Allegorie kund gibt, ist ein Unding. Es ist um so weniger zulässig die Beziehung des Buches auf persönliche Verhältnisse zu beseitigen, da gerade diese persönlichen Verhältnisse das Bedürfniß des Rathes und Trostes oft in so hohem Grade hervorrufen, und da auch anderweitig in der Schrift für dieß persönliche Bedürfniß so liebreich gesorgt wird, wie in Ps. 37. 39. 73, die sich ganz unverkennbar auf leidende

Individuen, den Gegensatz der Gerechten und der Bösen unter Israel selbst beziehen.

Auch jene einlenkende Ansicht aber läßt sich nicht halten. Das Gefühl von dem Elende und der Nichtigkeit des menschlichen Lebens geht bis zu der Zeit hinauf, in welcher das menschliche Leben nichtig wurde, bis zum Sündenfall. Habel, Eitelkeit, so nennen die ersten Eltern den einen ihrer Söhne. Noahs Eltern geben ihm diesen Namen, indem sie sprechen: dieser wird uns trösten über die Mühsal der Erde, welche der Herr verflucht hat. Wenig und böse waren die Tage meines Lebens, spricht Jacob Genes. 47, 9. Der Mensch ist wie ein Schlaf, spricht Moses, wie ein Gras, das bald welk wird, das da frühe blühet und bald welk wird und des Abends abgehauen wird und verdorret. Elend bin ich und verscheidend von Jugend an, so klagt die Gemeinde Gottes in Ps. 88, 16, weit entfernt den Anfang des Elendes erst von den Zeiten des Exiles an zu datiren. Die Bezeichnung der Frommen als der Elenden geht schon durch die Davidischen Psalmen hindurch. Es ist ganz natürlich, daß dieß Gefühl, das sich allem was Mensch heißt aufdrängt, sich bei dem Volke der Offenbarung von seinen ersten Anfängen an in besonders scharfer Ausprägung vorfindet, da mit der religiösen Vertiefung sich manche Quellen des Schmerzes öffnen, welche die Welt nicht kennt, und da das Elend des menschlichen Daseins weit tiefer empfunden wird, sobald man es im Lichte der Erkenntniß der Sünde anschaut, wie der 90. Ps. dieß auf anschauliche Weise zeigt. So alt aber, wie das Leid, muß auch die Frage sein über die scheinbar ungleiche Vertheilung desselben, die Frage, wie das Leid der Gerechten das Glück der Bösen mit Gottes Gerechtigkeit zu vereinigen sei. Besonders seitdem durch die Mosaische Offenbarung die Lehre von Gottes gerechter Vergeltung tief in das Volksleben eingesenkt war, mußte diese Frage die Gemüther lebhaft beschäftigen. Zehn Jahre war David der Verfolgung Sauls ausgesetzt. Wie war es da anders möglich als daß diese Frage sein Herz bewegte. In Davids Psalmen bildet sie schon einen Grundton. Der Davidische Assaph berichtet in Ps. 73 eingehend, wie er durch diese Frage beinahe zu Falle gekommen, durch Gottes Gnade aber aufgerichtet sei.

Andere Gründe für den exilischen Ursprung des Buches sind offenbar nur herbeigesucht. Die wenigen Spuren Chaldäischen Sprachgebrauches, welche Bernstein, Gesenius und Hirzel sich beizubringen bemüht haben, sind entweder, wie z. B. der einige Male vorkommende Plural auf ין Archaismen, welche die Poesie liebt und aus dem früheren Zeitalter der Sprache beibehalten, wo die Dialecte sich noch näher berührten, oder es sind seltene Wörter, die hier nothwendig häufiger vorkommen müssen, wie anderswo, da unser Buch der höheren Poesie angehört, welche sich in dem Gebrauche ungewöhnlicher Wörter gefällt, die sie entweder aus den innersten Gründen der einheimischen Sprache und ihren verborgensten Winkeln entnimmt oder auch aus dem sprachverwandten Nachbarlande entlehnt, oder sie beruhen auf falscher Deutung. Entscheidend gegen diejenigen, welche aus dem Aramäischen auf ein späteres Zeitalter schließen wollen, ist die Thatsache, daß mit den Aramaismen überall die nahen Berührungen mit dem Arabischen Hand in Hand gehen. Beide Thatsachen dürfen offenbar nicht von einander losgetrennt werden, sie sind aus demselben Quell abzuleiten. Dazu kommt noch, daß kein einziger derjenigen Aramaismen in dem Buche vorkommt, welche speciell in den Zeiten des sinkenden oder gesunkenen Staates gangbar waren. Mit vollem Rechte hat schon Eichhorn gesagt: „Lese doch nur einmal, wer zu dieser Untersuchung geschickt ist, ein Aramäisch gefärbtes Buch und hinterher Hiob, wie Ost und West werden beide von einander abstehen".

Legen wir jetzt die Hauptgründe gegen das exilische Zeitalter dar.

Bei Ezechiel in C. 14, 14. 20 wird Hiob mit Noah und Daniel als bekannte Muster der Gerechtigkeit zusammengestellt. Diese Stelle muß besonders solche in Verlegenheit setzen, die, wie Bernstein Hiob für eine Personification des im Exil leidenden Jüdischen Volkes erklären. Ist er dieß, so konnte er ja nicht älter sein als das Buch selbst und es geht also aus dieser Stelle hervor, daß das Buch zur Zeit des Ezechiel schon ein allgemein bekanntes war. Bernstein erkannte auch diese Consequenz und suchte sich dadurch zu helfen, daß er die Stelle für unächt erklärte!

Aber auch, wenn wir die nationale Deutung des Buches ablehnen, bleibt der Stelle ihre Bedeutung. Es fehlt an jedem Beweise, daß man vor unserm Buche von Hiob gewußt habe, dessen Name schon darauf führt, daß er erst mit demselben ins Leben trat. Ist dieß, so muß eine geraume Zeit zwischen Ezechiel und der Abfassung des Buches liegen. Denn die Stelle Ezechiels setzt voraus, daß Hiob schon in dem Bewußtsein des Volkes Gestalt gewonnen hatte, und den berühmtesten eigentlich geschichtlichen Persönlichkeiten ebenbürtig geworden war.

Wie Ezechiel, so legt auch sein älterer Zeitgenosse Jeremias gegen die exilische Abfassung unseres Buches Zeugniß ab. Es ist ganz unläugbar, daß die Verfluchung des Tages der Geburt hier in C. 3 von Jeremias in C. 20, 14 f. nachgeahmt worden ist. Nicht nur die Gedanken, auch die Worte sind mehrfach dieselben, vgl. besonders mit V. 18, Hiob 3, 10. 11, und daß diese Uebereinstimmung eine zufällige sei, oder daß der Verf. des Hiob den Jeremias nachgeahmt habe, daran kann um so weniger gedacht werden, da die Abhängigkeit von den älteren heiligen Büchern für Jeremias characteristisch ist, während das Buch Hiob sich vorwiegend als selbständig und originell erweist*). Auch die Klagelieder des Jeremias sind ganz mit Beziehungen auf unser Buch durchzogen, welches Jeremias nach seiner Individualität und nach seinen Verhältnissen, den persönlichen und den allgemeinen — er war ein Kreuzträger wie wenige und lebte in der Zeit des allertiefsten nationalen Verfalles — besonders ansprechen mußte**).

Schon bei Jesaias aber finden sich Stellen, in denen unverkennbar aus unserem Buche geschöpft ist. In C. 40, 2: „redet zum Herzen Jerusalems und rufet ihr zu, daß vollendet ist ihr Kriegesdienst, daß ihre Missethat vergeben ist, daß sie Doppeltes empfängt aus der Hand des Herrn für alle ihre Sünden"

*) Vgl. die Beweisführung für die Originalität des Hiob bei Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex, Berol. 1837, p. 164 f. Graf, der Proph. Jerem. sagt: „Der Verf. hatte offenbar die Klagen Hiobs, mit dessen Schicksal er das seinige verglich, vor Augen".

**) Man vgl. Klagel. 2, 16 mit Hiob 16, 9. 10; 3, 7. 9 mit Hiob 19, 8 und die vollständige Angabe der Parallelst. in dem Commentar zu den Klageliedern in den annotationes uberiores in Hagiographa.

ist der eigenthümliche Gebrauch des צבא aus C. 7, 1. 14, 14 entlehnt; das Empfangen des Doppelten weist deutlich hin auf den Ausgang der Geschichte Hiobs, der hier als Weissagung auf das zukünftige Schicksal der Kirche betrachtet wird. Auf denselben Punct bezieht sich auch C. 61, 7: „in ihrem Lande werden sie Doppeltes besitzen". Erst aus der Vergleichung des Hiob wird klar, was in beiden Stellen unter dem Doppelten zu verstehen ist: noch einmal so viel als sie früher besessen. C. 51, 9: „bist du es nicht (o Arm des Herrn) der den Drachen durchbohrt?" ruht auf Hiob 26, 13: „seine Hand durchbohrt die flüchtige Schlange". Diesen Stellen aus dem zweiten Theile des Jesaias schließt sich aus dem ersten Theile die St. C. 19, 5 an, welche fast wörtlich mit Hiob 14, 11 übereinstimmt*).

Ja schon vor Jesaias spielt Amos auf das Buch Hiob an, vgl. besonders C. 4, 13 mit Hiob 9, 8, dann C. 5, 8 mit Hiob 9, 9 und 38, 31.

In das vorexilische Zeitalter führt uns der Character der Sprache. Von dem Verfalle, welche die exilische Zeit mit sich führte, findet sich hier keine Spur. Das Buch gehört in Bezug auf die Sprache zu den vollendetsten Erzeugnissen des A. T. und seine Entstehung ist nur in den Zeiten der Blüthe der Nation begreiflich.

Auf dieselbe Zeit führt auch der Character der Poesie. Das Exil konnte wohl eine sanfte und rührende Poesie von eigenthümlicher Schönheit hervorbringen, nicht aber eine solche jugendlich frische, gedrungene, reiche, feurige. Das Buch bleibt sich in dieser Beziehung gleich von Anfang bis zu Ende. In einem kleineren Stücke kann sich der Einzelne wohl über sein Zeitalter erheben. Ein ganzes Buch aber wird immer die Merkmale des Zeitalters an sich tragen.

Das sind die Hauptgründe gegen das exilische Zeitalter. In ihrer Durchführung haben wir zugleich das Resultat gewonnen, daß das Buch in der Zeit des Amos und Jesaias schon vorhanden gewesen sein muß. Hahn und Schlottmann haben Gründe

*) Vgl. Küper S. 166.

angeführt, welche speciell für die Abfassung in dem Salomonischen Zeitalter sprechen sollen. Aber diese Gründe gewähren jedenfalls nur eine Wahrscheinlichkeit. Hahn machte besonders geltend, die Salomonische Zeit habe das Ziel verfolgt, das Reich Gottes weltlich durchzubilden. Eben dieß Interesse an den irdischen Dingen, diese Vorliebe für das Natürliche trete uns auch in dem Buche Hiob entgegen. (Daß aber dieß Hineinziehen der irdischen Dinge in den Kreis der frommen Betrachtung sich nicht auf die Salomonische Zeit beschränkt, zeigen Ps. 104. 147. 8.) Ferner, ein so originelles Buch könne keiner Zeit besser zugeschrieben werden, als der Salomonischen, in welcher dem äußerlichen Glücke die Frische und Energie des inneren geistigen Lebens entsprach, welche die Bedingung einer kräftigen Poesie ist. Schlottmann meint, das Buch müsse der Davidisch-Salomonischen Zeit angehören, weil dieß die Blüthenperiode der lyrischen und der gnomischen Poesie gewesen, an deren Stelle später die Prophetie getreten. Dann seien in der Salomonischen Zeit auch die Erinnerungen aus der Patriarchenzeit noch lebendiger gewesen als später. Das letztere aber hat nach dem, was wir schon früher über die Quellen bemerkt haben, aus denen der Verf. seine Kenntniß der Patriarchalischen Zustände schöpfte, nur wenig zu bedeuten. Wir haben keinen Grund diese Kenntniß aus mündlicher Tradition abzuleiten. Es liegt aber überhaupt am Tage, daß auf solche Gründe nicht fest gebaut werden kann. Wichtiger ist die Stellung, die das Buch im Canon einnimmt. Den Anfang des dritten Theiles im Hebräischen Canon bilden die Psalmen Davids und derer, die sich ihm angeschlossen. Dann folgen die drei Bücher aus dem Salomonischen Zeitalter, an der ersten und an der dritten Stelle solche, in deren Unterschriften Salomo ausdrücklich als Verf. genannt wird, in der Mitte Hiob. Als Beilage zu den Schriften Davids und Salomos das Büchlein Ruth, welches sich mit den Ursprüngen der Davidischen Königsfamilie beschäftigt. Daß Hiob in der Mitte steht zwischen den beiden Schriften Salomos, gilt, wie es scheint, einem ausdrücklichen Zeugniß des Sammlers gleich, daß das Buch aus dem Salomonischen Zeitalter herstammt und obgleich nicht von ihm abgefaßt (alle Salomonischen Erzeugnisse

tragen seinen Namen an der Spitze), doch zu ihm in naher Beziehung steht, aus der geistigen Erweckung hervorging, welche in ihm ihren Mittelpunct hatte, ähnlich dem Verhältnisse Assaphs und Anderer zu David.

Bleibt in der Untersuchung über das Zeitalter des Buches noch manche Unsicherheit übrig, so können wir uns freuen, daß von dieser Untersuchung, die freilich ein nicht geringes geschichtliches, archäologisches und sprachliches Interesse hat, die kirchliche Bedeutung des Buches wesentlich unabhängig ist. Sie beruht auf den Zeugnissen, welche der Herr und seine Apostel für die göttliche Eingebung des ganzen alttestamentlichen Canons ablegen, auf der speciellen Anführung unseres Buches als heilige Schrift 1 Cor. 3, 19, womit die sinnvollen Anspielungen in Röm. 11, 33—35 Hand in Hand gehen, ebenso die schon besprochene Stelle des Jacobus und aus der Bestätigung, welche diese äußeren göttlichen Zeugnisse durch das innere bei den Gläubigen aller Zeiten erhalten hat und noch erhält. Die canonische Auctorität ist auch von der Synagoge und von der Kirche stets anerkannt worden. Die Bedeutung des Buches geht weit hinaus über die specielle in ihm behandelte Frage. Abgesehen von dieser, macht uns besonders das das Buch so lieb und werth, daß es uns in die Tiefen des Gottes einführt, in dem wir leben, weben und sind und uns in seiner Unmittelbarkeit unsern Gott recht nahe bringt. Auch das ist von Bedeutung, daß in diesem Buche das menschliche Herz mit allen seinen Zweifeln und Klagen so frei zur Aussprache kommt. Das unter dem Drucke der Leiden dieses Lebens und der göttlichen Heimsuchungen mit der Verzweiflung ringende Gemüth findet sich hier ganz wieder und wenn es erst in der tiefen Klage des Buches heimisch geworden, so wird es willig auch die Mahnung, den Trost und die Hoffnung anzunehmen, welche dasselbe darbietet.

6.

Die Form des Buches.

Mehrere, zuletzt Ewald und Delitzsch, nennen das Buch ein Drama oder eine Tragödie, Andere ein Epos. Beide Benennungen passen nicht. Der wesentliche Character eines Drama ist Handlung und zwar in poetischer Form dargestellte Handlung, die sich im Buche Hiob gar nicht findet. Ueber das Thatsächliche wird in den ersten und den letzten Capiteln und in einigen kurzen Abschnitten und Sätzen mitteninne, C. 32, 1—5 u. s. w., in rein geschichtlicher Form berichtet und die ganze Hauptmasse des Buches besteht aus Reden. Das Wesen des Epos ist ebenfalls Handlung und zwar in poetischer Form dargestellte Handlung. Daher können nicht einmal der Prolog und der Epilog episch genannt werden, weil sie obgleich innerlich allerdings einen poetischen Character tragend, doch der poetischen Form ermangeln und in schlichter Prosa geschrieben sind. Die bloßen Reden aber können kein Epos bilden, weil in demselben die erzählte Handlung vorwiegend sein muß, ebenso wie in dem Drama die dargestellte.

Eine andere Erklärungsart der Form hat man aus den Sitten eines den Hebräern verwandten Volkes, der Araber entnommen. Die Araber, sagt man, pflegen sich in der Kühle des Abends bei einem der angesehensten ihrer Ortschaft oder an öffentlichen Orten zu versammeln. Sie setzen sich in einen Kreis und einer aus der Gesellschaft legt eine Frage vor, über die in gebundner oder ungebundner Rede mit großer Lebhaftigkeit gesprochen und gestritten wird. Die Weise solcher Zusammenkünfte lernt man am besten aus den Makamat oder consessus des Hariri kennen, unter uns weit bekannt durch die treffliche Uebersetzung von Rückert. Solchen Versammlungen, meint man, mochte der Verf. oft beigewohnt haben, oft auch mochte das Problem, dessen Lösung er unternahm, in ihnen verhandelt worden sein. Daher entlehnte er von ihnen die Form seines Werkes und fügte, um dem Ganzen Einheit zu geben, einen geschichtlichen Prolog und Epilog hinzu. Allein auch gegen diese Erklärungsart der Form läßt sich Man-

ches einwenden, besonders daß die Ansicht von dem bloß accessorischen Character des Prologes und Epiloges eine willkürliche ist, die ganze Verhandlung in unserm Buche nicht dem Zwecke der Unterhaltung und Belehrung dient, nicht sich um ein freigewähltes Thema bewegt, sondern, durch die Umstände selbst herbeigeführt, um ein persönliches Verhältniß. Endlich, auch durch die von Stickel aufgestellte Ansicht, dem Verf. habe bei Anlegung des Stückes eine Gerichtsverhandlung als Vorbild gedient — Hiob ein Kläger über Unrecht, die Freunde Vertheidiger des Druckes u. s. w. wird wenig gewonnen. Wir werden also bei dem Allgemeinsten stehen bleiben müssen, daß das Buch Hiob ein heiliges Lehrgedicht ist.

Die alte Kirche hat wenig für die Aufhellung des Buches geleistet. Mit Recht sagt Beza in der Vorrede zu Calvins Homilien über dasselbe: librum veteribus multis seculis quasi absconditum et prope infructuosum in ecclesia jacuisse. Aus der lateinischen Kirche liegt fast nur das Werk Gregors des Gr.: Moralia in Job vor, dessen Titel schon zeigt, daß man in ihm keine eigentlich exegetische Arbeit suchen darf. Die sparsamen Auslegungen der Griechischen Kirchenväter, gesammelt in der Catena von Nicetas, herausgegeben von Patricius Junius, London 1637, gewährten nur wenig zur Aufhellung des Buches, das mehr wie die meisten andern Bücher des A. T. eine sorgfältige Erforschung des Grundtextes verlangt, während die Griechischen Kirchenväter an die äußerst fehlerhafte Alexandrinische Uebersetzung gewiesen waren. Die bedeutenden Fortschritte, welche die Kenntniß der hebräischen Sprache seit der Reformation machte, bewirkten zwar, daß das Verständniß unseres Buches in Bezug auf die Einzelheiten sehr gefördert wurde, in der Erkenntniß des Planes und Zusammenhanges aber war man weniger glücklich und man kann wohl behaupten, daß bei keinem andern biblischen Buche, außer etwa bei der Apocalypse, die Auslegung, was den Gedankeninhalt betrifft, so weit zurück blieb, als bei diesem. Die

Reformatoren selbst haben sich wenig mit ihm befaßt: nach ihrer ganzen Geistesrichtung mußten ihnen andere Bücher weit näher liegen. Luther, der in seiner Uebersetzung den sprachlichen Schwierigkeiten des Buches nicht gewachsen war, und Calvin förderten die Auslegung durch tiefere Auffassung der geistlichen Anfechtung und des Glaubenslebens überhaupt. Doch kam diese Förderung dem Buche zunächst wenig zu Gute. Plan und Zusammenhang wurden wenig erkannt. Die orthodoxe Auslegung des 17. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 18. war zu steif, zu ungelenk, zu sehr von poetischem Sinne entblößt, als daß es ihr hätte gelingen sollen, recht tief in das Wesen des Buches einzudringen. Die allerdings großen Verdienste von A. Schultens um das Buch in seinem Commentar vom Jahre 1737 beschränken sich auf die sprachliche Seite, besonders die Vergleichung des Arabischen. Einen Ansatz dazu, eine neue Bahn zu eröffnen nahm Bouillier, observationes miscellaneae in libr. Job, Amstel. 1758. Zu diesen Werken von Schultens und Bouillier ist noch der Commentar von J. H. Michaelis hinzuzunehmen in dem 2. Bde. der annotationes uberiores in Hagiographa, Halle 1720, der die Quintessenz der gesamten älteren Auslegung darbietet, besonders aber aus Seb. Schmidt geschöpft hat, dem bedeutendsten Ausleger des 17. Jahrh. und besonders ausgezeichnet ist durch die reichhaltigste Sammlung von Parallelstellen. Der rationalistischen Auslegung war die Substanz der in unserem Buche niedergelegten Gedanken zu sehr eine fremdartige, als daß sie eine über den Buchstaben hinausgehende Förderung hätte bringen können. Es zeigt sich bei ihnen recht deutlich, wie sehr die Auslegung auch bei den mit allen gelehrten Hülfsmitteln ausgerüsteten von der Subjectivität abhängig ist. Mehrere Ausleger drangen ihren Scepticismus und ihre blinde Resignation dem Buche auf, Ewald, dessen Arbeit das Verdienst hat mehr wie aller anderen Gleichgesinnten Anregung zu gewähren und dem Ziele des Eindringens in Plan und Zusammenhang wenigstens eifrig nachzutrachten, seinen Stoizismus. Die drei neueren Commentare von schriftgläubigen Verfassern haben bei aller Verdienstlichkeit doch dem Fortschritt einen weiten Raum gelassen. Die Arbeiten von

Hahn und von Schlottmann (1850) tragen den Character der Jugendlichkeit. Hahn hat eine unangenehme Vorliebe für gezwungene Erklärungen, die für das wahrhaft Originelle kein gutes Surrogat sind. Schlottmann dringt tiefer ein, hat sich aber durch das Streben heidnische Analogien für den Inhalt des Buches beizubringen, viel zu weit verlocken lassen. Der Commentar von Delitzsch, Leipzig 1864, hat sich, so viel Förderliches er auch im Einzelnen darbietet, doch in Bezug auf die Ansicht von dem Ganzen des Buches zu Zugeständnissen an die rationalistische Auffassung verleiten lassen. Wenn man die Reden Elihus preisgibt, so hat man im Wesentlichen das Verständniß des Buches verfehlt. Nach dieser Seite hin steht Delitzsch seinem Vorgänger Schlottmann nach. Im Einzelnen hat Delitzsch sich zu sehr in ein Abhängigkeitsverhältniß zu Ewald gestellt, dessen eigenthümliche Gaben überall die sorgfältigste Prüfung erfordern.

Der Prolog C. 1 u. 2.

Einleitung zu dem Prologe.

Wir behalten diesen einmal gangbar gewordenen Namen für die beiden ersten Capitel bei, müssen aber bemerken, daß er mißverständlich ist und auch vielfach im falschen Sinne gebraucht wird. Wenn man unter dem Prologe den Abschnitt versteht, der die geschichtlichen Grundlagen für die gesamten Reden enthält, wenn man von dieser Ansicht aus gegen die Aechtheit der Reden Elihus geltend macht, daß seiner im Prologe nicht gedacht werde, wenn man dem Buche drei Theile gibt, der Prolog, die Reden, der Epilog, so tritt man in Gegensatz gegen den offen vorliegenden Thatbestand. Der sogenannte Prolog gibt nur die geschichtliche Einleitung zu den Reden Hiobs und der drei Freunde. Nachdem diese ihre Unfähigkeit zur Lösung des Problems kund gegeben haben, wird in C. 32, 1—5 das Auftreten eines neuen Redners, Elihu, geschichtlich eingeleitet, der diese Lösung bringt. Daran schließt sich in C. 38, 1 der Bericht über das Auftreten Gottes,

der diese Lösung durch Wort und That bestätigt und versiegelt. Schon daß die von allen als nicht anerkannte Rede Gottes in dem sogenannten Prologe nicht eingeleitet wird, hätte vor dem gangbaren Mißverständnisse bewahren sollen.

Wir geben die Einleitung zu dem Prologe in der Form einer Beantwortung einer Frage über die Aechtheit desselben. An sich betrachtet, würde der Angriff gegen die Aechtheit des Prologes und Epiloges, wie er seiner Zeit von Stuhlmann, Bernstein, de Wette, Knobel einging, keine eingehende Besprechung mehr verdienen. Denn die Aechtheit wird jetzt wieder allgemein anerkannt. Doch wird uns die Beleuchtung des Angriffes den besten Anlaß geben in das Wesen des Prologes einzudringen.

Das Hauptmotiv bei den Angriffen gegen die Aechtheit war die im Prolog vorkommende Lehre vom Satan. Dieß machte sich auch bei denjenigen geltend, welche die Abfassung des Buches im Chaldäischen Zeitalter behaupteten. Denn da sie dieß mit unsicherm critischen Gewissen thaten, so suchten sie sich einen neuen Zufluchtsort zu sichern, wenn ihnen dieser genommen würde. Ein zweiter Entstehungsgrund war eine falsche vorgefaßte Meinung von dem Zwecke des Buches. Der Verf. sollte und mußte die Absicht gehabt haben zu zeigen, daß der Mensch von den Absichten Gottes in den Leiden der Frommen nichts wisse. Dem widersprach ganz handgreiflich der Epilog, der auf den Prolog in der engsten Beziehung steht und durch ihn vorbereitet wird. Nur versuchsweise wird in dem Prologe Hiob sein Glück genommen, da er, wenn auch nach schweren Kämpfen und theilweisen Niederlagen in der Versuchung bestanden, die ὑπομονή, die Standhaftigkeit gezeigt hatte, die ihm Jacobus in C. 5, 11 beilegt, erhält er es im Epiloge wieder. Wäre Hiob, wie der Leser, Zeuge der Scene im Himmel gewesen, die der Catastrophe auf Erden vorausging, so würde es ihm viel leichter geworden sein, sich in dieselbe zu finden. Aber ihm sollte es eben nicht leicht werden, er sollte in einen heftigen Kampf verwickelt, ganz schwach werden, damit er zur rechten Stärke gelange; der Leser aber sollte von vornherein auf einen höheren Standpunct gestellt werden, von dem aus er das Ende der Verwirrung absehen konnte, in der Hiob sich ver-

geblich abmühte, einen Ausweg zu finden und jenseits der Finsterniß Licht erblickte. — Ein dritter Grund endlich, der sich namentlich bei Bernstein geltend machte, war das Streben dem Buche nationale Beziehung zu geben. Dem traten der Prolog und der Epilog mit der ausführlichen Schilderung der persönlichen Verhältnisse und der Leiden und Freuden eines einzelnen Individuums störend entgegen. — Was man nun geltend macht ist Folgendes:

1. Der Prolog und Epilog seien in ganz anderer Schreibart, nämlich der tiefsten Prosa geschrieben. Allein in der erhabnen Poesie der Reden konnte die Einleitung nicht abgefaßt werden, die uns ja historisch mit Hiobs Schicksalen und Verhältnissen bekannt machen soll. Ein Mittelding aber zwischen Poesie und Prosa, eine poetische Prosa kannten die alten Hebräer nicht. Sie kam erst in der nachcanonischen Zeit auf.

Das aber hat man zum großen Schaden des Verständnisses vielfach übersehen, was doch schon von Bouillier in der Einleitung zu C. 1 u. 2 dargethan worden, daß der Prolog nur der Sprache nach prosaisch, der Sache nach poetisch ist, ebenso wie bei den Visionen des A. T., z. B. in Sacharja C. 1—6 und bei den Parabeln im N. T. Dieser poetische Character zeigt sich besonders in der Darstellung der himmlischen Verhandlungen, welche das Schicksal Hiobs bedingen. Er tritt aber auch hervor in der Schilderung dieses Schicksales selbst. Wie Himmel und Erde sich zum Verderben Hiobs verbinden, wie Unglück auf Unglück folgt, ein Unglücksbote an dem fatalen Tage den andern ablöst, das Unglück in steigender Progression von den Rindern bis zu den Kindern fortschreitet, zuletzt Hiob ziemlich in dem Zustande übrig bleibt, in dem er auf die Welt gekommen, das hat der Verf. bis zum Malen anschaulich geschildert. Wo so die Poesie in die Sache hineingelegt ist, da kann das Wort gar schlicht und einfach sein. Der poetische Eindruck wird gerade durch diese Einfachheit verstärkt. Uebrigens findet sich auch im Ausdrucke ein Ansatz zur Poesie in der Rede Hiobs in C. 1, 21 und mit der Prosa des Prologes berühren sich von C. 3, 1 die Einleitungen zu den Reden, besonders die ausführlichste unter ihnen in C. 32, 1—5.

2. In dem poetischen Theile des Buches heiße Gott immer Eloah, welcher Name in den Reden 40 Mal vorkommt, Elohim, vier Mal*), zuerst in C. 5, 8, El Schaddai, in dem Prolog und Epilog Jehova. Dieser Grund ist schon früher beseitigt worden. Das immer in Bezug auf den poetischen Theil erreicht man nur dadurch, daß man den Jehovanamen in C. 12, 9 für einen Fehler der Abschreiber erklärt. In dem Prologe braucht der Verf. zwar gewöhnlich den Namen Jehova, aber keineswegs ausschließlich. Wo nur der allgemeine Begriff der Gottheit ausgedrückt werden soll, steht immer Elohim, z. B. in C. 1, 1, wo die Gottesfurcht der Menschenfurcht entgegensteht, dieser so weit verbreiteten, ja angebornen Krankheit, von der Hiob frei war, C. 1, 16, wo der Blitz als Feuer Elohims bezeichnet wird, als göttliches oder himmlisches Feuer im Gegensatze gegen Unglücksfälle, welche der Erde entspringen, die Sabäer und Chaldäer. Verfolgen wir diesen Gebrauch des allgemeinen Gottesnamens in dem Prolog, so zeigt sich, daß wir schon hier einen Anknüpfungspunct für den Gebrauch der Gottesnamen in den Reden und einen Schlüssel für denselben haben. Der gehäufte Gebrauch der allgemeinen Gottesnamen in den Reden hängt von denselben Ursachen ab, wie der sparsame im Prologe. Gibt es überhaupt einen Unterschied von allgemeinen Gottesnamen und solchen die in die Tiefe des Wesens einführen, so müssen auf die Seite der Heidenwelt, der die Redner angehören, die ersteren fallen, und nur vereinzelt, wo ein Redner gleichsam über sich selbst herausgehoben wird, wie Hiob in C. 12, 9, kann der tiefere Name vorkommen. Dem Gebrauche der allgemeinen Gottesnamen von C. 3 an, schließt sich aber C. 2, 9 an. Da spricht Hiobs Frau zu ihm: segne Elohim und stirb. Wäre sie eine Israelitin gewesen, so würde sie gesagt haben: segne Jehova. Wenn sie überhaupt von Jehova wußte, so mußte sie hier seiner gedenken. Nach dieser Stelle und nach C. 2, 10, wo auch Hiob zu seiner Frau von Elohim redet, können wir den Gebrauch des Jehovanamens in Hiobs Munde, C. 1, 21,

*) Das unbedingte Vorwiegen des persönlichen Namens Eloah vor dem unpersönlichen Elohim erklärt sich daraus, daß der erstere den Jehovanamen vertritt und gleichsam das Surrogat für denselben ist.

nur daraus erklären, daß er hier, wie in C. 12, 9, über sein gewöhnliches Dasein emporgehoben wird. Nicht zu übersehen ist, daß Jehova auch jenseits von C. 1 u. 2 da vorkommt, wo der Verf. selbst redet, in den kurzen Bemerkungen, in denen er die redenden Personen einführt, z. B. in C. 38, 1: und es antwortete Jehova dem Hiob aus dem Sturme. Der Gegensatz ist also nicht der des Prologes und des Epiloges einerseits und der Hauptmasse andererseits, sondern der des Verfassers und der von ihm redend eingeführten Personen.

3. In dem Prologe spiele die Hauptrolle der Satan, dessen doch in dem ganzen poetischen Theile des Buches nicht gedacht werde. Da nun die Israeliten erst im Exil mit dem Satan bekannt geworden seien, so müssen der Prolog und der damit zusammenhängende Epilog offenbar ein Product dieser späteren Zeit sein. Dieser Grund wird von denen, welche wie Herder, Eichhorn und zum Theil auch Ewald und Stickel, diese letztere Ansicht als richtig anerkennen und doch das vorexilische Alter des Buches und die Aechtheit des Prologes und Epiloges behaupten, durch die Annahme beseitigt, der Satan des Buches Hiob sei von jenem späteren ganz verschieden, kein böses Wesen, sondern einer der Söhne und Vertrauten Gottes, dem das Amt eines Generalaufsehers oder Generalfiskals zu Theil geworden. Allein das einzige was dieser schon von Stäudlin und nach seinem Vorgange von de Wette in der bibl. Dogm. und von Gesenius in dem thes. bestrittenen Ansicht einigen Schein gibt, ein Schein, durch den sich auch Beck täuschen ließ, der in der biblischen Lehrwissenschaft seltsamer Weise aus dem Buche Hiob den Schluß zieht, daß zur Zeit der Abfassung dieses Buches der Satan noch nicht so ganz schlecht gewesen und später erst tiefer herabgekommen sei, ist der bereits besprochene durch die Sprache veranlaßte Irrthum, daß die Darstellung in dem Prologe eine rein historische sei. Daß der Satan in der Mitte der Söhne Gottes erscheint, ist bloße Einkleidung. Es gehört zum Wesen der dichterischen sowohl, wie der symbolisch prophetischen Anschauung, daß sie geistige Verhältnisse veräußerlicht der Anschauung vorführt. Die Dichtung ist hier mit der Malerei verwandt, wie sie eine bildende Kunst,

der Unterschied nur der, daß die Poesie mit Worten malt. Die abstracte dogmatische Wahrheit wird in Fleisch und Blut gekleidet. Der Stoff zu dieser Bekleidung wird aus den irdischen Verhältnissen entnommen. Dieß geschieht auch hier. Die Engel versammeln sich um Gott, wie die Diener um einen König. Das Schema eines Aufsehers, der die Provinzen bereist, um dem Könige Bericht über die Treue oder Untreue seiner Diener zu bringen, wie bei den Persern solche unter dem Namen der Augen und Ohren vorhanden waren, mag allerdings der Darstellung des Satan zu Grunde liegen. Aber darin irrt man, daß man das Kleid für den Mann hält. Wie wenig man dazu berechtigt ist, das zeigt sich recht deutlich, wenn man die ähnliche Darstellungsweise in spätern Büchern der Schrift vergleicht, wo jeder ohne Bedenken den leibhaftigen Satan erkennt. Die lehrreichste unter diesen ist C. 3 des Propheten Sacharja, um so wichtiger, da sie offenbar eine Nachbildung der unsrigen, und da man grade sie gewöhnlich zum Belege anführt, wie sehr sich die spätere Vorstellung vom Satan von der im Buche Hiob unterscheide. Die Scene ist dort folgende: der Hohepriester ist im Heiligthum beschäftigt die Gnade des Engels des Herrn anzuflehen. Dieser läßt sich herab, zur Bezeugung seines Wohlgefallens in Begleitung einer Schaar von Engeln zu erscheinen. Gleich stellt sich auch Satan dort ein, und sucht durch seine Machinationen das Gnadenverhältniß zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde auf Erden zu stören. In das irdische Heiligthum Gottes gehört der Satan ebenso wenig, wie in das himmlische, aber der Dichter und der Seher führt das unendlich von einander Entfernte und nicht zusammen Gehörige zusammen, weil außerdem keine anschauliche Scene entstehen und er sich nicht von dem Dogmatiker unterscheiden würde, mit dem er in dem Grundgedanken, daß Satan Alles aufbiete um dem einzelnen Gläubigen und der ganzen Gemeinde Gottes Gnade zu entziehen, daß aber seine Thätigkeit eine dem Willen Gottes schlechthin untergeordnete und ihm dienende sei, vollkommen übereinstimmt. — Noch in Apoc. 12, 10 erscheint Satan als stehend vor Gott und die Heiligen vor ihm Tag und Nacht verklagend. Und dem Herrn selbst erscheint in Luc.

10, 18 die Besiegung des Satan, von der er so eben erst merkwürdige Beweise erhalten hatte, als ein Fallen desselben vom Himmel (in der inneren Anschauung, ἐθεώρουν), wo er bisher als Ankläger des menschlichen Geschlechtes vor Gott sich behauptet. — Die Ansicht, daß der Satan des Buches Hiob von dem der übrigen Bücher verschieden sei, hat demnach gar nichts für sich. Betrachten wir jetzt noch die Gründe, welche die Identität erweisen. Ein besonderes Gewicht hat hier schon der Name, den der oberste böse Geist nach Sach. 3, 1 als Widersacher der Heiligen Gottes führte. Die Namensgleichheit der beiden angeblich verschiednen Personen, die beide aus dem Anklagen ihr Geschäft machen, wäre doch wirklich seltsam. Die Namensgleichheit ist es aber nicht allein. Man bemerke wohl, daß der Name Satan schon das Bösartige des Characters ausdrückt und keinesweges auf einen bloßen unschuldigen Aufseher paßt, dessen Auge ebenso offen für das Gute ist, wie für das Böse. Wer unter allen Umständen und principiell Feind und Widersacher ist, der muß ja das Princip des Hasses in seinem Herzen haben. Der Satan ist nothwendig zugleich Teufel, διάβολος, Verläumder, dem kein Mittel zu schlecht ist, wenn nur seine widersacherischen Zwecke dadurch gefördert werden. Mit dem Namen stimmt denn auch der Character vollkommen überein. Satan treibt sich auf der Erde umher, nur um Grund zu seinen Anklagen und Verdächtigungen zu finden. Ein höchst characteristischer Zug für ihn ist es, daß er, dessen Finsterniß das Licht nicht begreift, keine andere Frömmigkeit kennt, als eine aus Lohnsucht hervorgegangene. Das Strahlende zu schwärzen liebt noch bis auf den heutigen Tag satanische Verderbtheit. Neid und Schadenfreude, Hauptzüge in dem Character des Satan, die sich schon bei der Verführung der ersten Menschen entwickelten, treten auch hier deutlich hervor. Daß er es von Herzen wünscht Hiob in Versuchung zu führen, ihn durch das Weh zu fällen und also zum Genossen der eignen Unseligkeit zu machen, liegt klar zu Tage. Characteristisch ist auch, daß Satan es hier, wie immer nur mit den Gottesfürchtigen zu thun hat. Die Gottlosen kann er zufrieden lassen, sie sind selbst schon eifrig genug sich das Verderben zu bereiten und „der

Engel des Herrn" führt dieß Verderben sicher über sie herbei. Daß der Verf. den bösen Feind nicht noch deutlicher schildert, erklärt sich daraus, daß er das zu Grunde liegende Schema nicht verletzen wollte, dessen Wahl sich aus der Absicht erklärt, den hochwichtigen Gedanken, daß der Satan in unbedingter Abhängigkeit von Gott steht, mit seinem Hasse gegen die Kinder Gottes nichts anders vermag, als Gottes Liebesgedanken über sie auszuführen, zur Anschauung zu bringen: ein Gedanke, der seine Bestätigung in dem Ausgange des Buches findet, Hiob, den der Satan durch das Weh fällen will, steht zuletzt auf einer höheren Stufe der sittlichen Vollendung — er hat zu seinen übrigen Tugenden die edle Perle der Demuth gewonnen — und des Glückes als er früher eingenommen, und der Satan hat nichts als Scham und Beschämung gewonnen. — Was nun zu diesem Schema und was zur Sache selbst zu rechnen sei, das muß hier, wie in allen ähnlichen Fällen, aus Vergleichung derjenigen Aussprüche der Schrift bestimmt werden, welche einen rein dogmatischen Character haben. Käme der Satan bloß im Prologe des Buches Hiob vor, so müßte es sogar unentschieden bleiben, ob er für eine bloß ideelle oder für eine wirkliche Person zu halten sei. So aber zeigt sich, daß die Einkleidung sich bloß auf Nebenumstände bezieht. Als sachlicher Gehalt ergibt sich Folgendes, was schon Bouillier p. 41 als solchen bezeichnet: Hiob verliert durch den Neid des Satan, dessen Haß er durch seine Frömmigkeit auf sich gezogen, sein ganzes Glück. Gott läßt dieß zu, oder richtiger: er bedient sich Satans als seines Werkzeuges — denn der Begriff der Zulassung legt eine unzulässige Passivität in Gott — um seinen Knecht zu läutern, und ihn, wenn er in dieser Läuterung zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit gelangt, zu einer höheren Stufe des Glückes zu führen. Daß der Satan vor Gottes Thron erscheint, veranschaulicht die Grundidee, wodurch der Satan der Schrift und das böse Grundwesen der Aegypter und der Perser von einander geschieden sind, die gänzliche Abhängigkeit des Satans von Gott, eine Idee, welche in allen Stellen der Schrift, welche den Satan betreffen, von der ältesten bis zur jüngsten deutlich hervortritt.

Die richtige Antwort auf den Einwurf gegen die Aechtheit des Prologes aus dem Vorkommen der Lehre vom Satan ist aber die, daß man keinen Grund hat, den Chaldäischen Ursprung dieser Lehre zu behaupten. Richtig ist freilich, daß die Lehre vom Satan in den älteren Schriften des A. T. mehr zurücktritt. Allein der Grund dieser Erscheinung ist darin zu suchen, daß für das Volk in seinen Anfängen diese Lehre weniger geeignet war. Es stand in engem Gesinnungszusammenhange mit den Aegyptern, bei denen die Verehrung des bösen Grundprincipes stark im Schwange ging. Diese hat ihre Wurzeln in dem Unvermögen des natürlichen, seine verderbte Beschaffenheit verkennenden Menschen sich in die Führungen Gottes zu finden. Wo keine tiefere Erkenntniß der Sünde stattfindet, die allein Vernunft in diese Schickungen zu bringen vermag, da ist der Dualismus, die Annahme eines bösen Grundwesens, das neben dem guten bestimmend auf die Schicksale einwirkt, die relativ vernünftige, vernünftiger wie die andere, welche in das eine Grundwesen selbst den Kampf und die Abwechselung widerstreitender Elemente verlegt, die heidnische Lehre von dem Neide der Götter*). Wenn nun aber auch aus dem schon angeführten Grunde die Lehre vom Satan in der Mosaischen Offenbarung zurücktrat, in Erwartung der Zeit, da es ihr gelungen sein würde ihre Hauptaufgabe, die Hervorrufung eines kräftigen Sündenbewußtseins zu lösen, dessen Vorhandensein die Basis einer guten Wirkung der Lehre vom Satan bildet, so fehlt es doch nicht an einzelnen Andeutungen, welche die Lehre vom Satan als ursprünglichen Bestandtheil der wahren Religion erweisen. Daß der Mosaische Bericht über den Sündenfall die Thätigkeit des bösen Geistes dabei voraussetzt, wird jetzt wieder allgemeiner anerkannt. Durch den Neid des Satan kam nach Weish. 2, 24 der Tod in die Welt und im N. T. spricht für die Thätigkeit des Satan bei der Verführung des ersten Menschen der Parallelismus des ersten

*) Lübker, in den Propyläen zu einer Theologie des classischen Alterthums, Stud. und Crit. 61, S. 400 sagt von den Griechen: „vorzugsweise von den älteren Dichtern wird in stärkerem oder schwächerem Grade ein diabolisches Element, mindestens eine verführerische Macht in die Gottheit selbst hineinversetzt".

und des zweiten Adam, die Geschichte der Versuchung Christi, und daß der Herr in Joh. 8, 44 den Satan den Menschenmörder von Anfang nennt*). In dem Asasel ferner, dem nach Lev. 16 der Bock in die Wüste gesandt wurde, ist so deutlich eine verhüllte Darstellung des Satan enthalten, daß selbst Gesenius, Rosenmüller, de Wette nicht umhin konnten, ihn hier zu erkennen**). Der Einwand, ein Opfer dem Satan dargebracht, sei dem Geiste der Mosaischen Religion durchaus entgegen, trifft nicht. Von einem Opfer kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil der Bock lebendig in die Wüste entsandt wird. Nach alttest. Anschauung aber kann kein animalisches Opfer ohne Blutvergießen stattfinden, Hebr. 9, 22. Der ganze Ritus zielt vielmehr darauf hin, im Gegensatze gegen Aegyptischen Wahn zur Anschauung zu bringen, daß alles Leid Strafe des gerechten Gottes sei, daß man mit dem bösen Geiste direct gar nichts zu schaffen, daß man sich nur mit Gott abzufinden habe, dessen Zorn er, der in sich Ohnmächtige als Werkzeug diene. Bei den Aegyptern werden die Sühnopfer dem bösen Gotte selbst dargebracht, die Uebel kommen von diesem her, sein Zorn muß versöhnt werden. Dagegen nach der Mosaischen Verordnung ist der Bock, der in die Wüste gesandt wird, nicht weniger ein dem Herrn, der allein strafen und segnen kann, dargebrachtes Sündopfer, wie der andere. In V. 5 werden beide Böcke zusammen als Sündopfer dargebracht, nach V. 10 wird der dem Asasel bestimmte Bock vor der Entsendung entsündigt, ein Act, wodurch der zweite Bock gleichsam mit dem ersten in Rapport gesetzt, auf den lebendigen die Eigenschaften übertragen werden, die der getödtete besaß. Danach wird der lebendige in und mit dem getödteten dargebracht, der Idee nach ist es nur ein Bock in zwei Exemplaren, es würde auch in der Wirklichkeit nur ein Bock sein, wenn es anginge durch ein Exemplar das doppelte zu symbolisirende Moment darzustellen. Er wird nicht in die Wüste gesandt um den Satan zu versöhnen,

*) Vgl. die Erörterung in meiner Christologie des A. T. Th. 1 S. 5 f.

**) Vgl. die Beweisführung in meiner Schrift die Bücher Moses und Aegypten, S. 164 f. und Christol. S. 14.

sondern vielmehr ihn zu versöhnen, nachdem Gott versöhnt und dadurch der Satan unschädlich gemacht worden ist, das letztere durch eine symbolische Handlung auszudrücken, über ihn zu triumphiren, daß er dem Volke Gottes, dessen Sünden bedeckt sind, nicht ferner etwas anhaben kann. Nach V. 21 werden die schon vergebnen Sünden Israels auf das Haupt des Bockes gelegt, und diese trägt er dem Asasel in die Wüste. In ihm, seinem Repräsentanten, tritt das Volk Gottes selbst dem Widersacher frei unter die Augen.

Zu den directen Beweisen für das Vorhandensein der Lehre vom Satan schon in der Mosaischen Zeit kommt ferner noch ein indirecter. Die Lehre von dem Engel des Herrn liegt schon in den Büchern Moses entfaltet vor. Diese Lehre steht aber zu der Lehre vom Satan in der engsten Beziehung. Wie der Engel des Herrn der Beschützer der Heiligen Gottes, so ist der Satan ihr Gegner. Wie von dem Engel des Herrn die Strafen über die Gegner der Heiligen Gottes ausgehen, so werden die Leiden der Frommen und der ganzen Gemeinde Gottes vom Satan über sie verhängt.

Auch das ist noch von Bedeutung: von den Chaldäern können die Israeliten die Lehre vom Satan nicht erhalten haben. Denn in der chaldäisch-babylonischen Religion findet sich von solcher Lehre keine Spur. Verwandtes findet sich scheinbar nur in der Medopersischen Religion. Hier aber ist die Annahme einer Entlehnung von Seiten der Israeliten schon äußerlich weit schwieriger. Es fand in der Exilischen Zeit keine so nahe Berührung mit diesen Völkern statt, daß sie sich zu einer solchen hätten versucht fühlen sollen. Zwar hatte man in der Zeit der Antichaldäischen Coalition im Anfange der Regierung des letzten Königes Zedekias politische Verbindungen mit den Medopersern angeknüpft*), aber diese dauerten nur kurze Zeit und die Politik beherrschte damals so die Gemüther, daß für das Religiöse kaum ein Spielraum blieb. Will man einmal eine Entlehnung annehmen, so lag es den Israeliten weit näher diese Lehre von einem obersten bösen Geiste

---

*) Vgl. meinen Comm. zu Ezechiel C. 8, 16–18.

von den Aegyptern zu entlehnen. Es ist zu verwundern und wohl nur aus der Zufälligkeit zu erklären, daß in den Anfängen des Rationalismus grade die Persischen Religionsbücher eine besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen, daß die Gegner von ihrem Standpuncte aus den Persischen Ahriman so ausschließlich ins Auge gefaßt und den Aegyptischen Typhon ganz ignorirt haben, der mit ihm aus derselben Wurzel hervorgegangen ist, der Unfähigkeit das Vorhandensein des Uebels anders zu erklären als aus dem Dasein eines bösen Principes, welche nothwendig da eintreten muß, wo man die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit nicht erkennt und dadurch unfähig gemacht wird, sich in die göttlichen Führungen zu finden. — Ferner, es handelt sich hier nicht um den Uebergang einer heidnischen Vorstellung in die Volksbegriffe: solche Influenzen haben unläugbar stattgefunden und besonders ist auf dem Gebiete der Dämonologie eine Einwirkung auf die Volksvorstellungen nicht zu verkennen. Die Frage ist vielmehr, ob der fromme und erleuchtete Theil der Nation, ob namentlich die heiligen Schriftsteller sich eine heidnische Vorstellung angeeignet haben. Da ist nun aber schon rein menschlich betrachtet die Schwierigkeit dieser Annahme eine unübersteigliche. Der Vorwurf der Intoleranz kann den frommen Israeliten und namentlich den heiligen Schriftstellern von einem gewissen Standpuncte aus mit vollem Rechte gemacht werden, der der Religionsmengerei läßt sich auch nicht scheinbar begründen. Am wenigsten ist eine solche wahrscheinlich, wo das göttliche Gericht in dem besseren Theile des Volkes ein lebhaftes Bestreben hervorgerufen hatte, sich in Lehre und Leben von der Welt zu scheiden, wo das: „und jetzt gebt Preis dem Herrn, dem Gott eurer Väter, und thut seinen Willen und sondert euch ab von den Völkern des Landes“ Esra 10, 11, zur Losung geworden war. Daß man aber die Zendreligion nicht anders betrachtete, wie jede heidnische, erhellt bei dem Mangel aller Beweise für das Gegentheil speciell aus Ezech. 8, 16, wo der Prophet mit Abscheu von Gebräuchen dieser Religion redet. — Ferner, eine gewisse Uebereinstimmung mit der Zendreligion findet sich auch in solchen Lehren und grade in diesen vorzüglich, welche als Urbestand der alttestamentlichen Religion anerkannt werden

müssen. So z. B. in der Lehre von den Engeln überhaupt, von dem Engel und Offenbarer Gottes, von der Schöpfung, von dem Fall, von der zukünftigen Erlösung. Muß man nun hier die Uebereinstimmung entweder aus der Uroffenbarung ableiten, oder, was weit wahrscheinlicher ist, aus der Einwirkung, welche in den Zeiten des Cyrus, dessen Hinneigung zu Israelitischer Religion schon durch das Edict in Esra C. 1 documentirt wird, und später das Judenthum auf den Parsismus ausübte, das harte Eisen auf den weichen Thon: so hat es gewiß wenig Wahrscheinlichkeit, daß bei der Lehre vom Satan die Uebereinstimmung auf andere Weise entstanden sei. Diese Uebereinstimmung ist aber von der Art, daß neben ihr eine weit größere die Annahme einer Entlehnung ausschließende Verschiedenheit stattfindet. Der Ahriman der Perser ist das böse Grundwesen, dem guten wenigstens in der gegenwärtigen Weltperiode gleich an Macht und mit ihm in ebenbürtigem Kampfe begriffen. Der Satan dagegen ist ein ursprünglich gutes, durch eigne Schuld gefallenes Wesen, in unbedingter Abhängigkeit von Gott seinen Rathschlüssen dienend und wider Willen seine Zwecke fördernd. Die Lehre von dem höchsten bösen Geiste hat in der Medopersischen Religion vorwiegend physische, in der alttestamentlichen Religion seine ethische Bedeutung. Die ethischen Elemente, welche sich auch in der Persischen Lehre finden, bilden den einzigen wahren Incidenzpunct. Von ihnen abgesehen, ist die Aehnlichkeit des Ahriman und des Satan nur eine äußerliche und scheinbare, und beide Vorstellungen gehören einem ganz anderen Gebiete an. Die ethischen Elemente sind aber in der Persischen Religion hier, wie bei allen andern Lehren, nur schwach und lose aufgetragen. Es spricht alles dafür, daß sie in die Persische Religion, die einen weichen und verschwimmenden Character trug, in der Zeit der Berührung mit den Israeliten herübergenommen sind, welche ja auch in den Zeiten der Römischen Herrschaft in ihrer Geistesmächtigkeit als Befugte den Siegern Gesetze gaben. Daß die vorliegenden Persischen Religionsbücher einer sehr späten Zeit angehören, darin stimmen jetzt Alle überein, vgl. z. B. Stuhr, die Religionssysteme des Orients S. 342, Spiegel, Avesta 1, S. 13, während in der Zeit der Entstehung der Hypothese von

der Entlehnung des Satans aus der Persischen Religion die übertriebensten Annahmen in Bezug auf das Alter dieser Bücher im Schwange waren. Die Neigung zum Synkretismus und zur Herübernahme des Fremden legt schon Herodot B. 1 C. 135 den Persern bei. Stuhr sagt S. 375: „Unter den Persern hinderte Nichts, daß nicht ethische Grundansichten, die sich in der geschichtlichen Entfaltung des Jehovadienstes entwickelt hatten, auf Formen eines im Geister- und Naturdienste erblühten Bewußtseins hätten übertragen werden können." Und Spiegel S. 11 bemerkt: „In dieser historischen Zeit nun haben gewiß die Perser von ihren gebildeteren semitischen Nachbarn vielfach entlehnt" und stellt S. 270 den Canon auf: „Klingt eine Ansicht der Persischen Religionsbücher an eine auswärtige an, so dürfen wir wohl in den meisten Fällen annehmen, daß sie entlehnt sei." In dem in der Zeit der Persischen Herrschaft geschriebenen Buche Koheleth erscheint die Weisheit als das große Privilegium des Volkes Gottes, C. 7, 11. 12. 19. 20, die Perser stehen unter der Herrschaft der Thorheit, C. 10, 1—3, deshalb müssen seiner Zeit die Plätze gewechselt werden*). Ein Volk, das ein solches Bewußtsein in sich trägt, kann sich gegen das Persische nur abstoßend verhalten. — Bisher haben wir die Sache rein vom historischen Standpuncte beleuchtet. Treten wir auf den theologischen Standpunct über, so zeigt sich die Unhaltbarkeit der von uns bestrittenen Ansicht nicht minder deutlich. Es ist schlechthin mit der göttlichen Würde Christi und mit der göttlichen Erleuchtung seiner Apostel unverträglich, daß sie durch ihre Auctorität eine Lehre bestätigt haben sollten, welche der Nacht des Heidenthums ihre Entstehung verdankte. Ferner, vom theologischen Standpuncte aus wird man es von vornherein fast unmöglich finden, daß eine Lehre, welche in der späteren Gestaltung der Offenbarung eine so bedeutende Stellung einnahm, nicht auch schon in ihren ersten Anfängen wenigstens angedeutet sein sollte. Dieß würde gegen alle Analogien sein. Bei allen anderen Lehren gehört der späteren Zeit nur die Entwickelung an. Wie die Lehre vom Satan den Cha-

*) Vgl. meine Schrift: Der Prediger Salomo S. 19.

racter der Wahrheit und also der Ursprünglichkeit in sich trage, wie ohne sie die Räthsel der Weltgeschichte nicht gelöst werden können, dieß zu zeigen, würde uns hier zu weit führen. — Noch bietet sich uns die Frage dar: wie ist es zu erklären, daß eine Lehre, die im Prologe eine so bedeutende Stelle einnimmt, in den Reden so völlig zurücktritt, daß auch nicht die leiseste Spur derselben vorkommt? Die Beantwortung dieser Frage gehört um so mehr hierher, da die Thatsache leicht zu der Annahme führen könnte, daß der Prolog eine spätere Zuthat sei. Auf die richtige Beantwortung der Frage führt die Vergleichung des Verfahrens, welches der Verf. in Bezug auf die Gottesnamen beobachtet. Aus demselben Grunde, aus dem er es vermeidet, den Redenden den Jehovanamen in den Mund zu legen, läßt er auch in den Reden die Lehre vom Satan völlig zurücktreten. Er ist sich bewußt, daß diese Lehre eine specifisch Israelitische ist, an der die Heiden kein Theil haben. — Noch ist zu bemerken, daß in Bezug auf den Satan das Neue in unserm Buche nur der Name ist. Denn der Character, den er hier entwickelt, seine Feindschaft gegen die Erwählten Gottes, tritt uns ganz schon in Lev. 16 entgegen. Der dortige Name Asasel, der Abgesonderte, erinnert an den Aegyptischen Typhon, dem die Wüste zugetheilt wurde. Unser Verf. hat den Namen, der durch ihn zuerst in die Kirche eingeführt wurde, gebildet in Anlehnung an den von David verfaßten Ps. 109, wo Verbum und Nomen gehäuft vorkommen zur Bezeichnung der menschlichen Widersacher der Erwählten, und namentlich an V. 6 dieses Psalmes, auf den in der zweiten alttest. Hauptstelle über den Satan, Sach. 3, 1, unverkennbar angespielt wird. Die menschliche Gegnerschaft, darauf weist diese Anlehnung an Ps 109 hin, hat ihre Wurzel und ihren Quellpunct in dem Widersacher schlechthin. Daß der Name Satan ein neugebildeter ist, erhält Bestätigung daraus, daß er in unserm Buche noch immer mit dem Artikel vorkommt; in der Chronik, 1 Chron. 21, 1, findet er sich schon ohne Artikel, als eigentliches Nomen propr.

4. Gegen die Aechtheit des Prologes, wird behauptet, spreche der Widerspruch zwischen C. 1, 19 und 19, 17. Nach der ersteren Stelle werden alle Kinder Hiobs durch das zusammenstürzende

Haus erschlagen, nach der letzteren habe er noch Kinder. Der Widerspruch fällt aber bei sprachgemäßer Erklärung weg. Nach ihr sagt Hiob in C. 19, 17 nicht: „ich flehe meine Söhne an", sondern „mich jammert meiner Söhne", ich traure über ihren Verlust. Göthe in den Gesprächen mit Eckermann sagt, ein großer Dichter könne sich in unbedeutenden Einzelheiten wohl einmal vergessen, wie Shakspeare in Macbeth Act 1 und 4 hinsichtlich der Frage, ob Macbeth Kinder habe oder nicht. Hier aber findet sich ein solches Vergessen nirgends vor.

5. Hiobs Stimmung in dem Prologe und in den Reden, meint man, stehe im schneidendsten Gegensatze, dort Ergebung in Gottes Fügung, hier verzweiflungsvoller Schmerz. Aber den Schlüssel zur Erklärung dieses plötzlichen Absturzes bildet das Eintreffen und Gebahren der drei Freunde. Hiob kannte sie zu gut, las zu fertig in ihren Mienen, wußte zu wohl ihr Stillschweigen zu deuten, als daß er nicht hätte bemerken sollen, auch ehe sie noch ein Wort gesprochen, daß sie aus seinem Leiden auf seine Schuld schlossen. Dieß war ihm, dem seine Gerechtigkeit, seine wirkliche und seine eingebildete, das höchste Gut war, empfindlicher als alles Uebrige. An dieser Klippe leidet seine Fassung Schiffbruch. Es wird ihm auf einmal zu viel. Uebrigens ist wohl der Wechsel in den Reden Hiobs selbst zu beachten. Mehrfach, besonders in C. 19, erhebt er sich zu derselben Höhe der Freudigkeit, auf der wir ihn im Prologe finden, und der Rückfall in die trostlose Verzweiflung wird nur durch die Versuche der Freunde herbeigeführt, ihm sein letztes krampfhaft festgehaltenes Gut zu rauben.

Es bleibt uns jetzt noch übrig, die positiven Gründe für die Aechtheit des Prologes und Epiloges anzudeuten, die inneren nämlich, denn der äußere sehr gewichtige, daß Prolog und Epilog sich mit den Reden zu einem Ganzen vereinigt finden und gar keine Spur vorhanden ist von einer früheren separaten Existenz der letzteren, bedarf keiner Ausführung. Der Hauptgrund ist hier aus Zweck und Plan des ganzen Buches zu entnehmen. Mit Prolog und Epilog grade in ihrer gegenwärtigen Gestalt ist das Buch ein harmonisches in sich abgeschlossenes Ganzes. Nimmt man sie hinweg,

so bleibt nur ein Bruchstück übrig, mit dem wenig anzufangen ist. Noch Niemand, der den Gedanken des Buches tiefer ergründete, hat an die Unächtheit des Prologes und Epiloges gedacht. Der Gedanke konnte nur in einer Zeit aufkommen, die von dem Wesen des Buches keine Ahndung hatte. Man nehme noch hinzu, daß sich in einzelnen feinen Zügen genaue Uebereinstimmung zwischen Prolog und Epilog und zwischen den Reden findet. So ergänzt sich, was hier und dort von der Krankheit Hiobs vorkommt und durch beides zusammen werden die Symptome der Elephantiasis vollständig. Auf das, was im Prologe von dem Untergange der Kinder Hiobs gesagt wird, beziehen sich C. 8, 4. 19, 17. 29, 5. Daß sein Weib ihm erhalten blieb, setzt in Uebereinstimmung mit dem Prolog C. 19, 17 und 31, 10 voraus und die erste Stelle führt zugleich darauf, daß die Frau durch das Leiden Hiobs in eine ungeduldige Mißstimmung versetzt wurde und geht also mit C. 2, 9 Hand in Hand. Hier und dort erscheint Hiob als ein reicher Herdenbesitzer, der aber kein nomadisches Leben führt, sondern ansässig ist und mit der Viehzucht den Ackerbau verbindet.

C. 1, 1—5.

Hiobs Leben und Wesen vor der Catastrophe wird hier dargelegt, nach den beiden Puncten, die für das Problem allein von Bedeutung waren, seiner in der Frömmigkeit wurzelnden Gerechtigkeit und seinem Glücke. Der Verf. schildert diese Puncte in allgemeinen Umrissen, nur so weit es sein, nicht historischer, sondern dogmatischer Zweck erfordert. Wir sehen schon hier, daß der Verf. für Hiob kein persönliches Interesse hat, daß die Person ihm nur dienendes Mittel ist. Er schweigt sogar völlig von Hiobs Herkunft.

V. 1. Es war ein Mann im Lande Uz, Hiob sein Name, und es war dieser Mann unsträflich und rechtschaffen, und gottesfürchtig und Böses meidend. V. 2. Und es wurden ihm sieben Söhne geboren und drei Töchter. V. 3. Und seines Viehs waren siebentausend Schafe und dreitausend Kamele und fünfhun-

dert Joch Rinder und fünfhundert Eselinnen und Gesinde sehr viel, und es war dieser Mann größer denn alle Söhne des Ostens. V. 4. Und es gingen seine Söhne und machten ein Gastmahl in dem Hause eines Jeden an seinem Tage, und sandten und luden ihre drei Schwestern, zu essen und zu trinken mit ihnen. V. 5. Und es geschah, wenn die Tage des Gastmahles um waren, so sandte Hiob und heiligte sie, und machte sich frühmorgens auf und brachte Brandopfer dar nach der Zahl ihrer Aller, denn Hiob sprach: vielleicht haben meine Söhne gesündigt und Gott gesegnet in ihrem Herzen; also that Hiob alle Tage.

Das Land Uz, V. 1, dessen Bevölkerung in Gen. 10, 23 auf Aram, den Sohn Sems zurückgeführt und also als Aramäisch bezeichnet, in Gen. 22, 21 theilweise speciell von Nahor abgeleitet wird, dem Bruder Abrahams, nach Gen. 36, 28 auch ein Choritisches, also Kananitisches Element hat, welche Stellen sich nicht widersprechen, sondern ergänzen, wird zweimal von Jeremias erwähnt. In C. 25, 20 der Weissagungen kommt es neben dem in V. 21 genannten Edom als ein Land mit eignen Fürsten vor. Nach Klagel. 4, 21 wohnten die Edomiter im Lande Uz, das also im weiteren Sinne zu Edom gehörte, wahrscheinlich weil die Edomiter es erobert und die in Jerem. 25 erwähnten Könige zu Vasallen gemacht hatten, wie ja nach Gen. 36, 28 schon die Vorbesitzer der Edomiter, die Choriter einen Zug nach Uz hatten. Man kommt jetzt meist dahin überein, daß Uz für den nördlichen Theil des wüsten Arabiens zwischen dem Damascenischen Syrien und dem Euphrat zu halten sei, östlich von Canaan. Daß die ursprünglich südlich von Palästina wohnenden Edomiter später in jene Gegenden ihre Herrschaft ausbreiteten, erhellt daraus, daß sie dort ihre spätere Hauptstadt Bosra hatten, was freilich von Ritter in der Erdkunde, von Raumer und A. bestritten wurde, aber mit nicht entscheidenden Gründen. Ptolemäus versetzt in dieselben Gegenden die Aisiten, *Αἰσῖται*, wahrscheinlich identisch mit den Ausiten der LXX hier. Alle übrigen geographischen Bestimmungen in unserm Capitel, die Wohnsitze der Freunde und des Elihu, die Angabe der Völker, durch welche Hiob beraubt wurde, besonders aber V. 3, wonach Hiob mit seinen Landsleuten zu den

„Söhnen des Ostens" gehörte, was gegen von Raumer hinreicht, der Uz nach Idumäa verlegen wollte, passen zu dieser Annahme. Absichtlich ist die Vierzahl der Bezeichnungen von Hiobs Gerechtigkeit. Mit Beziehung auf die vier Himmelsgegenden ist sie die Bezeichnung der Allseitigkeit. Die vier Eigenschaften sind paarweise mit einander verbunden. ישׁר heißt nicht redlich, sondern rechtschaffen. Es bezeichnet, was mit der Norm übereinstimmt, welche für Menschen das göttliche Gesetz ist — Hiob qualificirt sich selbst als einen Rechtschaffenen, wenn er in C. 6, 10 sagt: „ich habe nicht verläugnet die Worte des Heiligen", in C. 23, 12: „mehr denn mein Gebot verwahrte ich die Worte seines Mundes" — für Gott die Idee des Göttlichen und Guten, mit der die heidnischen Götter so vielfach im Conflikte sich befinden. Das Wesen der Gottesfurcht im A. T. wird nicht selten verkannt, indem man sie als Gegensatz der Gottesliebe auffaßte, welche schon in den Büchern Moses wiederholt und nachdrücklich als die Summe des Gesetzes bezeichnet wird, statt als ihre unzertrennliche Begleiterin, wie Luther in dem kleinen Katechismus die Erläuterung der zehn Gebote überall durch die Worte einleitet: wir sollen Gott fürchten und lieben. Die Gottesfurcht im Gegensatze gegen die Gottesliebe würde dem Hiob nicht die Kraft gegeben haben, aus vollem Herzen das: der Herr gab u. s. w. zu sprechen. Hiob selbst sagt aus in C. 29, 5, daß der Allmächtige mit ihm gewesen sei, in V. 4, daß er zu ihm in dem Verhältniß der Vertraulichkeit gestanden habe. Nur von der knechtischen Furcht aber heißt es im N. T., daß die vollkommne Liebe sie austreibe, die kindliche Furcht ist das nothwendige Erzeugniß der göttlichen Heiligkeit, gleichsam der Widerschein derselben, der je weiter wir in den Wegen Gottes vorschreiten, um so mehr unser Bewußtsein erfüllt. Eine Bemerkung Pascals ist wohl geeignet, uns in das Wesen der von der Schrift verlangten Gottesfurcht einzuführen, indem sie die Gränze zieht zwischen der Gottesfurcht der Gottlosen und der Kinder Gottes: „Die gute Furcht kommt vom Glauben, die falsche Furcht kommt vom Zweifel. Die gute Furcht führt zur Hoffnung, weil sie aus dem Glauben entspringt und weil man hofft auf den Gott, welchen man glaubt; die böse

Furcht führt zur Verzweiflung, weil man den Gott fürchtet, an den man keinen Glauben hat. Die Einen fürchten ihn zu verlieren, die Anderen ihn zu finden." — Das Lob, welches hier Hiob beigelegt wird, bezieht sich nur auf die Grundrichtung und schließt mannigfache Unvollkommenheit nicht aus. Wie sehr er mit solcher behaftet war, zeigt das Folgende. Alle Gerechtigkeit erhält im A. T. ihre Begränzung durch Gen. 3. Danach kann es keine Gerechten geben, welche der Buße nicht bedürfen. Absolute Gerechtigkeit, solche die der Züchtigung und der durch sie zu wirkenden Buße nicht bedarf, ist unmöglich auf dem Boden, auf den die Schrift gleich in ihrem Anfange den Menschen stellt. Das erkennt Hiob selbst an in C. 14, 4. Die Fehltritte und Schwachheitssünden auch des Gerechten sind nach Ps. 19, 13 unmerklich, so daß er ohne Vergebung gar nicht existiren kann, und selbst vor groben Sünden kann er nach V. 14 nur so lange bewahrt bleiben, als Gott ihm seine Gnade verleiht, als er nach dem Vorbilde Henochs und Noahs mit Gott wandelt. Bei alle dem aber war Hiob kein Heuchler, wie der Satan vorgab und die Freunde nachher argwöhnten. Die Grundrichtung seines Herzens war eine gute, der Erfüllung der Gebote Gottes eifrig nachtrachtende. — In V. 2 u. 3 treten nicht ohne Grund die Zahlen drei und sieben und die daraus und aus der doppelten fünf zusammengesetzte Zehnzahl so hervor: 7 Söhne und 3 Töchter, zusammen 10, 7000 Schafe und 3000 Kamele, zusammen 10,000, 500 Joch Rinder und 500 Eselinnen, zusammen 1000. Daß die Zahlen der Fiction angehören, darauf führt auch das Zahlenverhältniß der Söhne und der Töchter, das entschiedne Mehr bei den ersteren, welche als eine schützende Macht den alternden Vater umgeben, vgl. das „rings um mich meine Knaben" C. 29, 5 und Ps. 127, 5, während die Töchter sich nur als eine liebliche Beigabe zur Erheiterung des Lebens darstellen. Die Zahlen hier sind auch deshalb von Bedeutung, weil sie das Maaß geben für die Strophenbildung in den Reden und schon in dem Prologe. Die Strophen werden von denselben Zahlen beherrscht, welche hier vorkommen. Die drei ist die erste Vollendungszahl, die als solche schon in dem Mosaischen Segen vorkommt. Die *sieben* tritt als be-

deutende Zahl bei allen Völkern des Alterthums hervor, weil sie in wichtigen Naturverhältnissen vorkommt. Die Zehnzahl ist die zweite Vollendungszahl, die natürliche Signatur des in sich Abgeschlossenen und Vollendeten. Ihr Griechischer Name bezeichnet die Zahl, die alle übrigen in sich aufnimmt. Die fünf ist die halbe Vollendungszahl. Neben diesen Zahlen findet sich noch in der Anordnung des Buches die Zwölfzahl, im Pentateuch die Signatur des Bundesvolkes. Dieselben Zahlen kommen durchweg in der Anordnung der Psalmen vor. — Der Reichthum Hiobs besteht nach V. 3 in Herden, nicht in Geld und Kostbarkeiten. Ganz ähnlich bei Abraham, Genes. 12, 16, wo alle einzelnen Bestandtheile von Hiobs Reichthum vollständig vorkommen, was sicher nicht zufällig ist, vielmehr zeigt, daß der Verf. aus jener St. entlehnt hat. Merkwürdig ist besonders, daß hier und dort die Eselinnen erwähnt werden. Hier wird von der verhältnißmäßig geringeren Anzahl der Esel geschwiegen, während dort beide genannt werden. Daß die Rinder paarweise verbunden werden, zeigt, daß sie dem Ackerbau dienen, den Hiob nach C. 31, 38 f. im ausgedehnten Maaße betrieb. Im Einklange damit heißt es in C. 1, 14: „Die Rinder waren am Pflügen." Daß die Eselinnen genannt werden und nicht die Esel, die nur soweit vorhanden waren, als nöthig um Eselinnen zu gewinnen, zeigt, daß es hier nur auf die Milch ankommt. Damit steht C. 1, 14 im Einklange, wo neben den pflügenden Kühen die Eselinnen weiden. עבדה, Gesinde, findet sich nur noch in Gen. 26, 14, auch dort mit dem Zusatze רבה, so daß es ohne Zweifel aus dieser Stelle entnommen ist. Die Worte: und Hiob war groß vor allen Söhnen des Ostens weisen zurück auf Gen. 26, 13, wo es von Isaac heißt: „und der Mann ward groß und immer größer bis er sehr groß war." Die Söhne des Ostens sind die Bewohner der Gegenden östlich von Palästina, zwischen ihm und dem Euphrat. Speciell an die Araber, die anderwärts durch die Söhne des Ostens bezeichnet werden, weil sie die Hauptmasse der Bevölkerung zwischen Canaan und dem Euphrat ausmachten, wird man hier nicht denken dürfen, weil der unter die Söhne des Ostens begriffene Hiob kein Araber war, Uz vielmehr dem Aramäischen Stamme ange-

hörte. — Was in V. 4. 5 erzählt wird, soll keinen Tadel gegen die Kinder Hiobs enthalten, sondern nur theils die Eintracht der glücklichen Familie, theils und besonders die zarte Frömmigkeit Hiobs bezeichnen, theils endlich den Anknüpfungspunct bilden für die Katastrophe, durch welche nach V. 13 f. Hiobs Kinder alle auf einmal fortgerafft wurden. Nach der zweiten Beziehung schließen sich diese Verse an V. 1 an. Was von Hiobs Glück gesagt wird, ist zu beiden Seiten von demjenigen umschlossen, was sich auf seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit bezieht, die gleichsam die Mauer bildet, die er um sein Glück gezogen. Wie sorgfältig er diese Mauer im Stande hielt, zeigen unsere Verse. Sie gingen, darin liegt der Begriff des Pflegens und der Gewohnheit. Sie waren in beständiger Bewegung begriffen. Es heißt wörtlich: Haus eines jeden sein Tag, das ist concis gesagt für in dem Hause eines jeden, dessen Tag oder an dem die Reihe war. Der Sinn ist offenbar der: obgleich Hiobs Söhne schon jeder seinen eignen Haushalt hatten, so war ihre Eintracht so groß, daß die verschiednen Haushaltungen eine große Familie bildeten, die sich täglich abwechselnd in den verschiedenen Häusern versammelte. Daß es sich hier um etwas stets fortgehendes handelt, nicht um die Begehung von Geburtstagen oder andern jährlich wiederkehrenden Freudenfesten, zeigt das: „also that Hiob alle Tage" V. 5, und das Ziel, welches der Verf. im Auge hat: die Entsündigung, welche Hiob nach Ende der Gastmahle vornahm, erfüllte nur dann ihren Zweck, wenn keine Zwischenräume stattfanden, in denen ungesühnte Versündigungen Platz finden konnten. Die Bewirthung fing beim Erstgebornen an und ging der Reihe nach um, und die Töchter, welche keinen eignen Haushalt hatten, sondern in dem älterlichen Hause wohnten, wurden mit zugezogen. Was man dagegen eingewandt hat, Hiobs Söhne würden schwerlich jeden Tag festliche Gelage gehalten haben, es sei nicht anzunehmen, daß Hiob nie mit seinen Söhnen gegessen und dergl. beruht auf prosaischer Verkennung des poetischen Characters der Erzählung, die nur den einen Zweck verfolgt, daß der Zaun der Gerechtigkeit nirgends eine Lücke darbieten soll. Wie viele Einwendungen der Art könnte man gegen die Parabeln des Herrn vorbringen. — Hiob sandte, V. 5,

das besagt in kurz andeutender Weise: er ließ sie zu sich holen. Die Söhne wohnten vom Vater getrennt. „Er heiligte sie", die Heiligung bezeichnet, wie die Grundst. Gen. 35, 2, wo Jacob seiner Familie befiehlt sich zu reinigen, und dann Exod. 19, 10; 1 Sam. 16, 5 zeigen, die Reinigung durch Lustrationen und andere Ceremonien, um sich dadurch zur Darbringung der Opfer vorzubereiten. Dem symbolischen Geiste des Alterthums gemäß wurde in solcher Weise die Wahrheit versinnlicht, daß Niemand sich dem reinen und heiligen Gott in der Befleckung der Sünde nahen dürfe, daß die Ehrfurcht vor ihm erfordere, sich würdig auf seine Nähe vorzubereiten. Denn nur die, welche reines Herzens sind, werden Gott schauen. Nur den also Vorbereiteten wird die Schuld der Sünde durch das Opfer hinweggenommen. Daß noch bis in die Zeiten des N. B. hinein solche Vorbereitungen auf die heiligen Handlungen üblich waren, zeigt Joh. 11, 55. Hiob bewährt sich hier als den Gottesfürchtigen. — Der **Morgen** ist der Morgen, welcher auf das letzte der Gastmähler und die am Abend dieses siebenten Tages vollzogene Heiligung, die παρασκευή, folgte. Hiob brachte das Opfer am Morgen dar, weil das Gemüth am Morgen am freiesten und am meisten zur religiösen Betrachtung aufgelegt ist. Das: Morgenstunde hat Gold im Munde gilt nicht bloß für die Arbeit, sondern auch für das Gebet. Auf den Morgen war Hiob aber auch dadurch gewiesen, daß mit dem Mittag die Gastmähler wieder ihren Lauf begannen. Hiob brachte die Opfer dar als Familienvater, wie Noah Gen. 8, 20, Abraham Gen. 12, 7. 8 u. a. St. Wie sehr der Verf. darauf bedacht ist, den alterthümlichen Character durchzuführen, zeigt sich theils in diesem Umstande theils darin, daß er den Hiob nicht Sündopfer darbringen läßt, obgleich es doch für seinen Zweck auf die Beseitigung der Sünde ankommt, sondern Brandopfer, wie auch in C. 42, 8 der Brandopfer und nicht der Sündopfer gedacht wird, obgleich es sich auch dort um Hinwegschaffung der Sünde handelt. In der ganzen Periode der Genesis kommen allein Brandopfer und Dankopfer vor, der Sündopfer wird nirgends gedacht. In dem Brandopfer ist die Bitte um Vergebung auch enthalten, aber nur als einzelnes untergeordnetes Moment.

Das Brandopfer drückt die Weihung und Hingabe der Person an Gott aus. Diese kann nicht vollzogen werden, ohne daß die Sünde als hemmendes Moment in das Bewußtsein tritt, für sie Vergebung gesucht, Sühne dargebracht wird. Dieß Moment wird abgebildet durch das Blutvergießen beim Sündopfer. Erst durch die Offenbarung des Gesetzes aber wurde das Sündenbewußtsein so ausgebildet, daß die Sündopfer als eine besondere Classe von den übrigen sich absondern konnten. Durch das Gesetz kam Erkenntniß der Sünde und dieß Moment verlangte eine besondere Interpretation. Es heißt eigentlich „Zahl ihrer Aller", wiederum die so häufige Weglassung des Verhältnißwortes, wo das Verhältniß an sich deutlich ist. Hiob fürchtet, seine Söhne möchten vielleicht Gott gesegnet haben in ihrem Herzen, d. h. sich von ihm abgewandt. Das Segnen wird gebraucht von dem Segen oder von der Begrüßung bei der Ankunft und beim Weggange. An den letzteren Gebrauch schloß sich die Nebenbedeutung: jemanden verabschieden, sich von ihm lossagen. Ganz unpassend ist die von mehreren Auslegern hier willkürlich angenommene Bedeutung: lästern, fluchen. Es soll hier ja die zarte Gewissenhaftigkeit Hiobs geschildert werden, der selbst kleine Versündigungen, sündige Gedanken, Anwandlungen und Aufwallungen weltlichen Sinnes, leichte Reden, unnütze Worte, wie sie in der Fröhlichkeit des geselligen Zusammenseins gesprochen werden, nicht ungesühnt lassen kann. Hiob nimmt selbst an den Gastmahlen nicht Theil, er hält sich in heiliger Zurückgezogenheit; nach Beendigung derselben tritt er reinigend und sühnend in die Mitte seiner Kinder, denen er die Freude nicht stört, seinen geistigen Standpunct nicht aufdringt, aber zugleich darauf bedacht ist, daß sie die höheren Beziehungen des Lebens nicht aus den Augen verlieren. Wer so in der Mitte der Seinen als Priester dasteht, der sollte, so scheint es, gegen die Schläge des Schicksals geborgen sein, aber es kam anders, und daß es anders kam, erklärt sich daraus, daß Gott das menschliche Wesen anders ansieht, als die Menschen dieß thun, daß er auch an seinen Heiligen Fehle findet. — Das Fut. יעשה bezeichnet die stets sich wiederholende nie zum Abschluß gelangende Handlung. — Es liegt hier eine leise Beziehung auf den Sabbath vor. Die Siebenzahl

der Söhne entspricht den sieben Tagen der Woche. Die Heiligung gehörte der παρασκευή an, dem Abende des Freitags. Dann folgte am Morgen des Sabbath das sühnende Opfer.

C. 1, 6—12.

Die Scene wird in den Himmel versetzt, von dem die Geschicke auf Erden in unbedingter Abhängigkeit stehen. Bei einer feierlichen Versammlung der Engel vor Gottes Thron erscheint der Satan und sucht Hiobs Tugend verdächtig zu machen. Auf sein Gesuch gibt ihm Gott Erlaubniß, Hiobs Tugend durch Leiden zu prüfen, mit der Beschränkung jedoch, daß er ihm nicht an Leib und Leben schaden soll. Der Satan geht weg, seinen Plan zu vollführen. — Wir haben schon früher bemerkt, daß diese himmlische Scene, welche Hiobs Auge gänzlich verborgen blieb, für den Leser eine Weissagung auf den Inhalt des Epiloges sein, ihm eine Andeutung geben sollte über den auf Erden immer mehr sich in Dunkel verhüllenden Ausgang der Sache. Ein Prüfungs- und Läuterungsleiden kann kein dauerndes sein. — Während der vorige Abschnitt fünf, hat dieser sieben Verse. Aus der Fünfzahl und Siebenzahl zusammen erwächst, wie so oft bei den Psalmen, die Zwölfzahl. Die Siebenzahl hier wird wieder durch die drei und vier getheilt. Die Vorbereitungen zu dem Antrage Satans und der Antrag selbst mit seiner Genehmigung. Wie formell, so bildet auch der Sache nach dieser Abschnitt eine Ergänzung des vorigen. Wie es mit Hiob stand, das erkennen wir vollständig erst, wenn wir die himmlische Scene dieses Abschnittes zu der irdischen des vorigen hinzunehmen. Wie so oft, so galt auch hier das: non putaram.

V. 6. Und es geschah eines Tages, daß die Söhne Gottes kamen sich darzustellen vor dem Herrn, und es kam auch der Satan in ihrer Mitte. V. 7. Und der Herr sprach zu dem Satan: woher kommst du? Und es antwortete der Satan dem Herrn und sprach: vom Umherstreifen auf der Erde und vom Einherwandeln auf ihr. V. 8. Und der Herr sprach zu dem Satan: Hast du wohl Acht gehabt auf meinen Knecht Hiob? Denn nicht ist seines

Gleichen auf der Erde, ein Mann unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und meidend Böses. V. 9. Und es antwortete der Satan dem Herrn und sprach: fürchtet denn Hiob umsonst Gott? V. 10. Hast du nicht ihn verzäunet und sein Haus und alles was sein ringsum? Das Werk seiner Hände hast du gesegnet und sein Vieh breitet sich aus auf der Erde. V. 11. Aber recke nur aus deine Hand und taste an Alles was sein, fürwahr er wird dich ins Angesicht segnen. V. 12. Und der Herr sprach zu dem Satan: siehe Alles was sein, sei in deiner Hand, nur an ihn lege deine Hand nicht, und der Satan ging hinweg von dem Angesichte des Herrn.

„Der Tag" in V. 6 steht mit Weglassung des Verhältnißwortes für an dem Tage, nämlich wo es geschah, zu seiner Zeit.— Den Namen: Söhne Gottes, V. 7 führen die Engel in Bezug auf ihr Wesen, das nahe Verhältniß in dem sie zu Gott als die obersten seiner Creaturen stehen, während der andere viel häufigere Name מלאכים, Boten, sich auf ihr Amt und ihre Function als „dienstbare Geister" Hebr. 1, 14 bezieht. Es ist nicht zufällig, daß die Engel immer Söhne Elohims genannt werden, nie Söhne Jehovas. Sie sollen nur ganz im Allgemeinen als die Gott Angehörigen, die über die niedere irdische Sphäre emporgehobenen bezeichnet werden, wie denn Elohim gewöhnlich steht, wo der allgemeine Gegensatz von Himmel und Erde bezeichnet werden soll. Ein solcher Gegensatz liegt immer zu Grunde, wo der Name Bne Elohim oder Elim, Ps. 29, in Bezug auf die Engel vorkommt. Er bezeichnet das Wesen der Engel relativ, im Verhältniß zu den Menschen. Die Engel stehen in einem näheren Zusammenhange mit Gott als diese. Unter den Menschen selbst findet dann wieder ein ähnlicher Gegensatz statt. Das kleine Häuflein der mit Gott Wandelnden wird Bne Elohim genannt im Gegensatze gegen die große Masse der bloßen Erdensöhne, Gen. 6, 2. 4. Dem Namen der Bne Elohim, unter dem die Engel hier erscheinen, entspricht die Bezeichnung קדשים, die Heiligen, d. h. die Abgesonderten, die Hehren und Herrlichen. Auch diese Bezeichnung ist eine relative. Die Engel werden also bezeichnet im Gegensatze gegen die armen Sterblichen. Auch diese Bezeichnung ist wieder den Mitgliedern

der Gemeinde Gottes mit den Engeln gemeinsam. Die Engel werden Heilige genannt im Gegensatze gegen „den Menschen, das Gewürm und den Menschensohn, die Made“, C. 25, 6, die Gläubigen im Gegensatze gegen die Weltlichen. — Die Söhne Gottes kommen, sich darzustellen vor dem Herrn, eigentlich über Jehova: der König sitzt auf seinem Throne, die Großen stehen neben ihm und ragen also über ihn hervor, vgl. Jes. C. 6, 1. 2. Sie stellen sich dar, um seine Befehle zu empfangen. Gott erscheint unter dem Bilde eines irdischen Königes, dessen Throne sich seine vornehmsten Diener, diejenigen, welche das Angesicht des Königes sehen, Matth. 18, 10, nahen, um ihre Unterwürfigkeit zu bezeugen, ihre Dienste anzubieten und von ihren Verrichtungen Rechenschaft zu geben. — Es fragt sich, ob aus dem: „und es kam auch der Satan in ihrer Mitte“ geschlossen werden könne, daß der Verf. auch den Satan unter die Söhne Gottes gezählt habe. Mehrere läugnen dieß. Das dem Satan mit den Anderen Gemeinsame wäre dann nicht die Qualität als Söhne Gottes, sondern das sich Darstellen vor dem Herrn, die unbedingte Unterordnung, das dienende Verhältniß*). Es läßt sich aber doch nicht verkennen, daß das: „in ihrer Mitte“ die Annahme nahe legt, daß auch der Satan zu den Söhnen Gottes gezählt werde. Dafür spricht noch, daß in C. 4, 18 auch die gefallnen Engel noch mit unter die Zahl der Diener Gottes gerechnet werden und daß im N. T. die Engel ohne weiteren Beisatz zwar in der Regel gute Engel sind, in drei Stellen aber, 1 Cor. 6, 3; 2 Petr. 2, 4 und Jud. V. 6 der Name der Engel von bösen Engeln vorkommt, der Satan auch in 2 Petr. 2, 10. 11 noch immer unter die δόξαι, die Herrlichkeiten gerechnet wird. Seinem ursprünglichen Wesen nach gehört auch der Satan zu den Söhnen Gottes, denjenigen, die Gott am Nächsten stehen. Dieß Wesen ist durch den Fall nicht verloren gegangen. Der Satan ist und bleibt eine Majestät. Er bildet mit den in der Treue bestandnen Engeln einen gemeinsamen Gegensatz gegen die Menschensöhne. Unter allen Umständen

---

*) Michaelis: non tanquam ordinarius Dei minister, sed tanquam fur inter filios Dei, impulsus accusandi nocendique cupidine.

also läßt sich aus unserer Stelle kein Grund für die Meinung entnehmen, daß der Satan unseres Buches von dem der übrigen Bücher verschieden, ein gutes Wesen, ein weißer Satan sei. — Die Frage Gottes in V. 7 ist die des Herrn, der von seinem Diener Rechenschaft über sein Thun verlangt. In der Antwort Satans darf man nicht darauf ausgehen, für die beiden Verba ein gesondertes Gebiet zu bereiten. Luther hat mit richtigem Gefühl übersetzt: ich habe das Land umher durchzogen. Der Begriff der Schnelligkeit liegt nicht in dem שׁוּט. Die Verbindung beider Verba soll darauf hinweisen, daß der Satan gleichsam alle Winkel durchsuchte, um Stoff zu Anklagen und Verdächtigungen zu finden. Dieselbe Antwort, welche hier der Satan gibt, würden auch die in der Treue bestandenen Söhne Gottes gegeben haben, wenn Gott die gleiche Frage an sie gerichtet hätte. Auch sie hatten die Erde nach allen Richtungen durchzogen, doch in anderer Absicht, um die Frommen zu behüten und ihre Anliegen zu erkunden und vor Gott zu bringen, Sach. 1, 11. — „Denn seines Gleichen ist nicht auf der Erde"*), V. 8: der Herr gibt den Grund an, weshalb er grade nach Hiob fragt, grade auf ihn die Aufmerksamkeit Satans lenkt. Auf Hiobs und der ihm Aehnlichen Beispiel kann sich der Herr triumphirend im Angesichte Satans berufen, der keine wahre und ungeheuchelte Frömmigkeit auf Erden anerkennen will, alles Menschliche als sich verfallen betrachtet. Es ist von großer Bedeutung, daß Gott selbst die Initiative ergreift, den Satan auf Hiob hinweist und seinen Antrag hervorruft. Darin liegt, daß gewichtige Ursachen vorhanden sein müssen, Hiob der Versuchung auszusetzen. Diese Ursachen können unmöglich allein darin liegen, daß Hiobs Tugend gegen den Satan erwiesen werden soll. Das hieße dem Satan eine ungebührliche Bedeutung beilegen, hieße den Menschen zum bloßen Mittel zum Zwecke erniedrigen, das würde uns wahrhaft in das Gebiet des Abenteuerlichen hineinführen, was überall, wo es in der Schrift stattzufinden scheint, auf Rechnung des Auslegers kommt. Die ganze Schrift kennt

---

*) אַיִן heißt nie keiner, immer: es ist nicht, und wörtlich ist zu übersetzen: es ist nicht (einer) wie er.

keine andere über den Menschen verhängte Prüfung, als eine solche, die den Betroffenen selbst zur Förderung dient, keine Prüfung, die nicht zugleich Läuterung wäre, so wie keine heilende Gerechtigkeit, die nicht die vergeltende zu ihrer Grundlage hätte. Ueberall, wo sonst eine Uebergabe an den Satan vorkommt, hat sie die Sündhaftigkeit zur Voraussetzung und einen pädagogischen Zweck. So bei den Jüngern, Luc. 22, 31, dem Blutschänder, Hymenäus und Alexander, dem heiligen Paulus selbst, den der Satansengel mit Fäusten schlägt, damit er sich nicht überhebe, wozu schon ein Ansatz in ihm vorhanden war. Ueberall erscheint der Satan als Diener des Vergeltung übenden und die Seinen durch Züchtigung im Heile fördernden Gottes. — Zu dem: du hast umzäunet, V. 10 wird zuletzt noch verstärkend das ringsum hinzugefügt, so daß der Zaun nirgends eine Lücke hatte, durch welche Gefahr und Verlust eindringen konnte. Nachdrücklich steht das Pronomen: Du hast ja, so daß er wohl Ursache hat, sich mit Dir in gutem Vernehmen zu erhalten. פרץ zerreißen, durchbrechen, die Dämme und Schranken, daher sich gewaltig und unaufhaltsam ausbreiten. Der Ausdruck ist sichtlich aus der Genesis entnommen, wo er mehrfach vorkommt zur Bezeichnung der großen über alle Hindernisse triumphirenden Ausdehnung, welche das Vermögen der Patriarchen unter Gottes Segen erhielt, Gen. 28, 14. 30, 43. — „Fürwahr, er wird dich ins Angesicht segnen, V. 11, das bezeichnet offene Opposition, freche Verachtung. Buchstäblich heißt es: über dein Angesicht. Das על erklärt sich daraus, daß die Beleidigung oder Verachtung als eine Last betrachtet wird, welche man aufs Angesicht wirft, die sich sonder Scham und Scheu auf die anwesende Person entladet. — „Nur an ihn lege nicht deine Hand", V. 11, an seine Person, im Gegensatze gegen das Eigenthum. Die Krankheit erscheint hier als das schwerste Leid, als schwerer auch wie der Verlust der Kinder. Sie ist dieß nicht aus egoistischem Grunde, das würde einen tiefen Schatten auf Hiob werfen, zugleich auch auf Gott, der solchem niedrigen Standpuncte Berücksichtigung angedeihen ließe, sondern das kommt dabei in Betracht, daß die Krankheit mit dem Leibe zugleich auch das Gemüth afficirt und herabdrückt, so daß die Widerstandskraft ge-

schwächt wird. Nach dieser Seite hin spricht alle Erfahrung dafür, daß die Krankheit unter allen Leiden das schwerste ist. — Der Gedanke, welcher der Verhandlung zwischen Gott und dem Satan zu Grunde liegt, ist der, das Kreuz allein sei die Gränze, wo Schein und Wahrheit, verhüllte Gottlosigkeit und wahre Frömmigkeit sich scheiden. Erst wenn die Gaben genommen werden, zeige sich, ob der Mensch den Geber wahrhaft liebe und werde die Liebe von aller unlautern Beimischung gereinigt, wie das Gold im Ofen. Hiernach würde, wenn Gott den Seinen das Kreuz ersparen wollte, die scheinbare Milde in Wahrheit die größte Härte sein. Verhält es sich so mit den Leiden, sind sie Prüfung, Läuterung, Mittel des Segens, das wegen der dem Menschen einwohnenden Sünde in abschreckender Gestalt auftreten muß, so fällt von vornherein Licht auf die dunklen Wege Gottes, so erscheint Satan als sein Diener. Er hat zwar seine schlechten Absichten in Herbeiführung des Kreuzes, aber wider Willen muß er Gottes Absicht realisiren, die zuletzt immer die siegende bleibt. Das Kreuz führt bei Hiob eine Krisis herbei, deren letztes Resultat das ist, daß die Schlacken der Selbstgerechtigkeit und des Hochmuthes von ihm ausgeschieden werden. Alles kommt darauf an, daß einer nur wie Hiob ein Mann unsträflich und rechtschaffen gottesfürchtig und das Böse meidend ist, daß die Grundrichtung des Gemüthes darauf geht, den Willen Gottes zu thun, wozu auch das gehört, daß man unablässig in dem Blute der Versöhnung Vergebung für die Schwachheitssünden sucht, C. 1, 5. Wo es damit in Ordnung ist, da kann man im Kreuze gutes Muthes sein, es wird einen seligen Ausgang nehmen.

C. 1, 13—22.

Der im Himmel gefaßte Beschluß wird auf Erden ausgeführt. Hiob, der von ihm nichts ahndet, dem seine Gründe verborgen sind, verliert plötzlich seine Herden und seine Kinder. Er fühlt den Schmerz, aber er beharrt standhaft in seiner Frömmigkeit. Es zeigt sich, daß der Satan wenigstens nicht unbedingt Recht hat, daß seine Finsterniß die Lichtseite Hiobs nicht

begriffen, daß dieser Gott wenigstens nicht allein wegen seiner Gaben geliebt hatte. Aber noch ist diesem nicht Alles genommen, noch hat er Ein großes Gut, die Gesundheit. Wird auch dieses ihm genommen, und zugleich auch das letzte, was ihm dann noch geblieben, seine Ehre angetastet, so muß es sich zeigen, ob er ganz Unrecht oder nur einseitig Recht hat. Das letztere müssen wir von vornherein erwarten, denn sonst würde Gott, der Gerechte und Liebende, die Prüfung überhaupt nicht zugelassen haben, so wie er, wenn der Satan vollkommen Recht, nicht in der Hauptsache grade Unrecht hätte, sich nicht auf Hiobs Beispiel gegen ihn als einen schlagenden Beweis für die Realität menschlicher Frömmigkeit berufen haben würde. — Der Abschnitt vollendet sich in der Zehnzahl. Diese wird durch die doppelte fünf getheilt, die erste Hälfte schildert den Verlust der Güter, die zweite den Verlust der Kinder. Die Plagen Hiobs, welche alle demselben Tage angehören, vgl. V. 13 und V. 18 und ziemlich zu derselben Zeit des Tages erfolgt sein müssen, da die Nachrichten fast gleichzeitig bei Hiob ankommen, steigen von dem Geringeren zu dem Größeren auf. Als das edelste Besitzthum, was allem Anderen erst seinen Werth verlieh, waren in der Schilderung von Hiobs Glück die Kinder an die Spitze gestellt worden. Diese trifft der vernichtende Schlag zuletzt oder wenigstens, Hiob erhält zuletzt die Nachricht von demselben. Die erste und die dritte wird durch menschliche Ursachen bewirkt, Sabäer und Chaldäer, die zweite und die vierte durch himmlische, Blitze und Sturm, vgl. C. 20, 27. Nicht zufällig ist, daß der Katastrophen grade vier sind, die nach dem Bemerkten in zwei Paare zerfallen. Die vier Plagen correspondiren der vierfachen Bezeichnung der Gerechtigkeit Hiobs. Sie sind gleichsam eine Realironie des Verhängnisses auf seine und überhaupt auf alle menschliche Gerechtigkeit. — Daß wir hier Dichtung vor uns haben und nicht Geschichte, erhellt außer den schon früher beigebrachten Gründen auch daraus, daß ein Sturm, der Häuser einreißt und Blitze, welche ganze Herden verzehren und in geringer Entfernung davon der Einbruch auf der einen Seite der Sabäer und auf der andern der Chaldäer, sich wohl in der Poesie mit einander vertragen, nicht aber in der Wirklichkeit.

Und wenn auch das Sprüchwort: ein Unglück kommt selten alleine, tiefe Wahrheit hat, so wird man doch für einen Unglückstag wie diesen kaum Analogien aus der Wirklichkeit beibringen können.

V. 13. Und es geschah eines Tages, da seine Söhne und seine Töchter aßen und Wein tranken im Hause ihres Bruders des Erstgebornen, V. 14 da kam ein Bote zu Hiob und sprach: das Rindvieh war am Pflügen und die Eselinnen weidend neben ihnen. V. 15. Da fielen die Sabäer ein und nahmen sie und die Knaben schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes, und nur ich allein bin entronnen dir die Nachricht zu bringen. V. 16. Noch redete dieser, da kam der und sprach: Feuer Gottes fiel vom Himmel und sengete unter den Schafen und unter den Knaben und nur ich allein bin entronnen dir die Nachricht zu bringen. V. 17. Noch redete dieser, da kam der und sprach: die Chaldäer machten drei Haufen und fielen über die Kamele her und nahmen sie und die Knaben schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes, und nur ich allein bin entronnen dir die Nachricht zu bringen. — V. 18. Während dieser noch redete, kam der und sprach: deine Söhne und deine Töchter aßen und tranken Wein im Hause ihres Bruders des Erstgebornen. V. 19. Und siehe ein großer Wind kam jenseits der Wüste und stieß auf die vier Ecken des Hauses und es fiel auf die Knaben und sie starben, und nur ich allein bin entronnen dir die Nachricht zu bringen. V. 20. Und Hiob erhob sich und zerriß sein Gewand und schor sein Haupt, und fiel zur Erde und betete an. V. 21. Und sprach: nackt kam ich aus meiner Mutter Schoße und nackt werde ich dahin zurückkehren, der Herr gab und der Herr nahm, es sei der Name des Herrn gesegnet. V. 22. Bei alledem sündigte Hiob nicht und gab Gott keine Abgeschmacktheit.

Nicht ohne Absicht läßt der Verf. an dem verhängnißvollen Tage nach V. 13 die Kinder Hiobs grade bei dem Erstgebornen versammelt sein, was er in V. 18 noch einmal wiederholt. Die Sühnung war unmittelbar vorangegangen, und die Ursache des Unglückes konnte nicht in den kleinen Versündigungen liegen, welche sich die Kinder Hiobs eben hätten zu Schulden kommen lassen.. Der Herleitung der Katastrophe aus einer Schuld der Kinder

Hiobs, wie wir sie später in der Rede Bildads in C. 8, 4 finden, wird also vorgebaut. Die Thatsache muß um so mehr bedeutsam sein, weil ihrer schon hier gedacht wird, wo von den Söhnen Hiobs noch nicht speciell die Rede ist, und nicht erst in V. 18. — „Das Rindvieh war am Pflügen“, V. 14: das Prät. des Verbi substant. wird hinzugefügt, weil ein Zustand bezeichnet werden soll und nicht eine bloße Handlung. Das Feminin. חֹרְשׁוֹת zeigt, daß Kühe gemeint sind. Diese werden wegen der Milch den an sich zum Pflügen geeigneteren Ochsen vorgezogen, woraus sich auch ihre Verbindung mit den ebenfalls wegen der Milch gehaltenen Eselinnen erklärt. Den Milchreichthum hebt Hiob in C. 29, 6 in der Schilderung seines früheren Wohlstandes besonders hervor. עַל יְדֵי, eigentlich über Händen, kommt in der Bedeutung: neben auch Num. 34, 3, Jud. 11, 26 vor. Das Mascul. Suff. bezeichnet das Neutrum: daneben. Ebenso in V. 15: das Genannte. — Die in V. 15 genannten Sabäer kommen in der Genesis dreimal vor, in C. 10, 7, wonach die Sabäer einen Kuschitischen, 10, 28, wonach sie einen Semitischen Bestandtheil hatten, 25, 3, wonach sie aus Abrahams Nachkommen durch Ketura Zuwachs erhielten. Aus der letzten Stelle ersehen wir schon, daß außer demjenigen Theile des Volkes, welcher in dem südlichen Arabien feste Wohnsitze hatte, und dessen mehrfach in der Schrift als eines reichen und mächtigen Handelsvolkes gedacht wird, noch ein anderer Theil existirte, welcher der nomadischen Lebensart folgte. Diese Partie ist auch hier gemeint. Wahrscheinlich nomadisirten diese Sabäer in der Nähe des Landes Uz und unternahmen nach Sitte der Beduinen räuberische Streifzüge in das bebaute Land. Im Einklange mit unserer Stelle werden in C. 6, 19 die Sabäer mit den Temäern gemeinsam als ein Volk genannt, welches mit Carawanen durch die Wüste zieht. Wie die Verbindung mit dem Feminin. zeigt, steht hier das Land für die Einwohner, auf welche sich dann das הִכּוּ bezieht. Die Schärfe des Schwertes wird Mund genannt wegen ihrer verzehrenden Gewalt. Buchstäblich heißt es: „nach dem Munde des Schwertes. Die Präposition der Hörigkeit לְ zeigt, daß das Schwert hier nach seiner scharfen Seite in Betracht kommt.“ Ich bin entron-

nen, um dir die Nachricht zu bringen: das ל weist nicht auf die menschliche Absicht hin, sondern auf die göttliche Fügung. ואמלטה hat das rein paragogische ה, welches sich so oft der ersten Person des Fut. mit vav convers. anhängt. — Feuer Gottes, himmlisches Feuer wird in V. 16 der Blitz genannt im Gegensatze gegen Unglücksfälle, welche, wie der Einbruch der Sabäer, der Erde entstammen. Derselbe Gegensatz wird auch durch das: vom Himmel ausgedrückt. Das Zusammenwirken des Himmels mit der Erde zeigte deutlich, daß man auch bei der letzteren entstammenden Unglücksfällen nicht bei ihr stehen bleiben durfte*). — Als Werkzeuge der dritten Plage werden in V. 17 die Chaldäer genannt. Daß die Chaldäer die ursprünglichen Bewohner von Babylonien waren, hat Delitzsch in dem Commentar zu Habakuk nachgewiesen. Niebuhr in der Geschichte Assurs und Babels S. 423 sagt: „Auf jeden Fall sind sie seit Babel in der Geschichte auftritt der herrschende Stamm; bei den Griechen, namentlich aber bei Berossos erscheinen sie uralt." Ebenso gewiß aber ist, daß die Chaldäer von sehr alten Zeiten her auch einen Theil von Mesopotamien inne hatten. Der in Gen. 11, 28. 31 vorkommende Name Ur Kasdim, einem Orte in dem nördlichen Mesopotamien angehörend, zeigt dieß deutlich. In Gen. 22, 22 wird unter den Söhnen Nahors, des Bruders Abrahams, neben Uz und Bus auch ein Kesed genannt. Das führt auf eine Chaldäische Abzweigung des in dem nördlichen Mesopotamien weilenden Geschlechtes Nahors und zeigt, daß Chaldäer in jenen Gegenden zu Hause waren. Von diesen Chaldäern in Mesopotamien läßt der Verf. den Angriff ausgehen. Wie hier die Chaldäer nach Uz kommen, so werden schon in Gen. 22 Uz und Kesed neben einander genannt. Daß Nahor neben der Uzitischen eine Chaldäische Nachkommenschaft hatte, führt auf die Nachbarschaft beider Völker. Ewald meint, daß in der Erwähnung der Chaldäer hier eine verschleierte Beziehung auf das Vordringen der Chaldäer nach Westasien enthalten sei, wonach also die Abfassung des Buches in eine ziemlich

---

*) Michaelis: ut cum nuntio crederet Jobus se coelitus a Deo puniri.

späte Zeit zu setzen wäre. Aber gegen diese historisirende Deutung entscheidet schon die vorhergehende Nennung der Sabäer, bei denen geschichtliche Auffassung nicht möglich ist. — Die Theilung in drei Haufen, eigentlich Häupter, d. h. Haupttheile, vgl. Gen. 2, 10, kommt auch sonst einige male vor, Richt. 7, 16, 1 Sam. 11, 11. 13, 17. Sie hat den Zweck das Entrinnen unmöglich zu machen. Aehnlich heißt es in Gen. 14, 15 von Abram, da er die verbündeten Könige angreift: „und er theilte sich gegen sie bei Nacht, er und seine Knechte und schlug sie." — עד, gewöhnlich: bis steht in V. 18 in der Bedeutung: während, in der es auch in Richt. 3, 26. 1 Sam. 14, 19 vorkommt. Beide Bedeutungen entwickeln sich aus der ursprünglichen Bedeutung: Fortgehen, Fortdauer. Es ist hier statt des עוד bei den drei vorigen Plagen gesetzt worden, um den Abschnitt auch äußerlich zu bezeichnen, das Beginnen der zweiten Fünfzahl zu markiren. Von den Herden geht der Verf. hier zu den Kindern über. Diese mußten gegen die Rinder, die Schafe, die Kamele abgegränzt werden. — Die Wüste in V. 19 ist die große arabische Wüste. Die Stürme, die von der Wüste herkommen, sind die heftigsten, ähnlich wie die Meeresstürme. Solcher Stürme wird auch anderwärts gedacht, z. B. Jes. 21, 1. Jerem. 4, 11. Gewöhnlich wird erklärt: von jenseits der Wüste. Das soll nach der gangbaren Auffassung soviel sein als: vom hintersten Ende derselben und steigernd die Wucht des Sturmes bezeichnen. Aber von jenseits kann kaum stehen für: vom hintersten Ende. מעבר bedeutet auch nur ausnahmsweise: von jenseits, gewöhnlich bedeutet es jenseits, מן in weitem Gebrauche zur Bezeichnung der Seite oder Gegend, wo etwas sich befindet. Der Sturm kommt aus der Wüste, seiner Mutterstätte, in das bebaute Land jenseits derselben, wo Hiob wohnt. Zu vgl. ist 1 Kön. 14, 15: „er zerstreute sie jenseits des Stromes für: in die Gegend jenseits des Stromes. רוח wird erst als Femininum behandelt, dann als Masculinum, ויגע. Es avancirt gleichsam zum Masculinum, da die gewaltige Wirkung beschrieben werden soll. — Daß Hiob seine Kleider zerreißt, V. 20, wie einst Jacob gethan bei der Trauer über Joseph, Gen. 37, 34, bedeutet die eingetretene Zerrissenheit des Daseins und des Herzens, das Scheeren des Haup-

tes, daß er durch Gottes Schickung nackt und bloß geworden, der liebsten Güter und der edelsten Zier beraubt ist, vgl. Jes. 7, 20. Ez. 5, 1. Erst behauptet die Natur ihr Recht, dann wird sie von der Gnade überwältigt. An die Stelle des leidenschaftlichen Schmerzes tritt die stille Unterwerfung und Ergebung. Das sind die zwei Seiten, die nothwendig zusammengehören. Das Leid wird von Gott gesandt, damit es gefühlt werde. Wer sich dagegen verhärtet, bei dem kann der Glaube keinen Sieg gewinnen. Erst da aber überwältigt der Schmerz Hiob, als er die Nachricht von dem Tode seiner Kinder erhalten. Den Verlust seiner Güter hatte er mit männlicher Fassung ertragen. Das Fallen zur Erde bildet nicht etwa den niedrigen Zustand Hiobs ab, so daß es auf gleicher Linie läge mit dem Zerreißen des Gewandes und dem Scheeren des Hauptes, sondern es ist das Antecedens der Anbetung. — „Nackt kam ich aus Mutterschoße", V. 21: in יצתי ist das א ausgeworfen, vgl. Num. 11, 11. „Und nackt werde ich zurückkehren dorthin", das ist s. v. a. in einem dem ähnlichen Zustand. Der Aufenthalt im Scheol ist gleichsam ein zweiter Aufenthalt im Mutterschoße, ebenso dunkel und freudlos. Aehnlich ist Ps. 139, 15: „da ich bereitet ward in den Tiefen der Erde." Gemeint ist die Bildung im Mutterleibe, s. v. a. an einem Orte, so dunkel und verborgen, wie die Erde. Wie hier durch eine abgekürzte Vergleichung der Scheol als Mutterschoß bezeichnet wird, so dort der Mutterschoß als Scheol. Auf den Grund, warum hier in Hiobs Rede Jehova steht und nicht Elohim, haben wir schon früher hingewiesen. Die lebhafteste Aeußerung des Glaubens verlangt den erhabensten, friedlichsten, vielsagendsten Namen. Hiob wird, wie in Bezug auf die Sache, so auch in Bezug auf den Namen über sich selbst erhoben. In מברך, gesegnet, liegt eine Anspielung auf יברכך in V. 11. Hiob segnete Gott, aber in ganz anderm Sinne als Satan dieß vorhergesagt. Der Gedanke ist nicht der stoische, er wolle alle diese Güter als äußere und entbehrliche willig daran geben, sondern Hiob sagt, er sei jetzt noch ebenso reich als da er auf die Welt gekommen; der Herr habe ihm nichts von dem Seinigen genommen; denn er habe von Haus aus nichts gehabt und habe kein Recht etwas zu verlangen; er

habe nur zurückgefordert, was er ihm aus seiner Gnade verliehen. Wie könne er sich darüber beschweren, so schmerzlich es ihm auch falle? Statt zu murren über das, was er verloren, wolle er danken für das, was er so lange besessen, woraus er so viele Freude gewonnen. Für diese Freude dankt er, nicht für den Verlust, wie fälschlich Manche annehmen. Halleluja bei Trauerfällen ist sofern es auf den Verlust selbst geht kein Zeichen einer gesunden Frömmigkeit, vielmehr ein Extrem, das gar leicht das entgegengesetzte hervorrufen kann. — Hiobs Frömmigkeit zeigt sich hier zuerst darin, daß er so ganz von dem Bewußtsein durchdrungen ist, Nichts zu haben, das er nicht empfangen, dann darin, daß er den Verlust ebenso wie den Gewinn durchaus und ausschließlich auf Gott zurückführt, von den Mittelursachen, den feindlichen Menschen und den Naturkräften zu der ersten Ursache emporsteigt, endlich und am meisten darin, daß er fühlt, wie er so gar keine Ansprüche an Gott zu machen, wie er Alles, was Gott gebe, nur als unverdiente Gnade zu betrachten habe, wie von verdientem Lohn, über dessen Entziehung man zu klagen das Recht hat, gar nicht die Rede sein könne. Hier zeigt sich, daß bei ihm schon eine Grundlage der Demuth vorhanden ist, wie denn solche bei wahrer Frömmigkeit, wie sie Hiob so nachdrücklich beigelegt wird, gar nicht fehlen kann, und somit die Aussicht auf einen heilsamen Erfolg und glücklichen Ausgang der Leiden. — Jener stoische Gedanke, den man Hiob unterlegen will, ist des Wesens wahrer Frömmigkeit durchaus unwürdig. Wer sich über den Verlust seiner Kinder damit trösten kann, sie seien doch nur etwas Aeußeres und Entbehrliches, ist um seine Frömmigkeit nicht zu beneiden. Wer sich überhaupt gegen den Verlust auf solche Weise waffnet, der kann auch den Gewinn nicht auf die rechte Weise in kindlicher Dankbarkeit als Gabe Gottes hinnehmen. Diese Art von Entsagung ist eine Feindin der Dankbarkeit, eine Feindin auch der herzlichen Liebe gegen die, welche Gott durch die innigsten Bande mit uns verbunden hat und die wir auch im Tode noch lieben sollen. Bei allem gleißenden Scheine ist sie gottloser als das Murren gegen Gott. — Bei alledem fehlt aber doch eins. So weit ist Hiob nicht fortgeschritten, daß er in seinem Leiden die ge-

rechte Strafe seiner Sünden erkennt. Das ist seine Achillesferse. Und das ist es, was er jetzt lernen soll, und zu Ende des Buches nach harten und schweren Kämpfen und traurigen Niederlagen gelernt hat. — Der Name Gottes ist Gott in der ganzen Fülle seiner geschichtlichen Kundgebungen und Thaten. Diese werden in dem Namen wie in einem Brennpuncte zusammengefaßt. Wer den Namen eines Menschen hört, der erinnert sich alles dessen, was er gethan. Ein Mensch ohne Thaten ist namenlos, C. 30, 8, sein Name ist ein leerer Name. Von Gott heißt es in Jes. 63, 14 nach Aufzählung seiner Großthaten für das Israel der Urzeit: „also führtest du dein Volk dir zu machen einen herrlichen Namen.“ Wer den Namen Gottes ins Auge faßt, kann nicht anders als ihn preisen. Von dem Namen Gottes weiß nur das Volk der Offenbarung, und das, nicht die Einheit Gottes ist der durchgreifendste Unterschied von der Heidenwelt. Das Israelitische Bewußtsein macht sich hier geltend. Der Name des Herrn sei gesegnet ist s. v. a.: gesegnet oder gepriesen sei Gott, auch unter diesen Umständen, solchen, unter denen jeder einen namenlosen Gott aufgibt, der Herr, der sich durch seine Thaten einen so herrlichen Namen gemacht hat, von dem also nur Gutes ausgehen kann. Der Blick auf den geschichtlichen Gott ist ein Bollwerk gegen die Verzweiflung. Kann man sich einmal in seine Führungen nicht finden, so scheint das Licht seines Namens in dieß Dunkel hinein. Wie in dem Buche Hiob, so scheint auch in Fenelons Telemach die Offenbarung überall hinter der angenommenen leichten Hülle hindurch. — תִּפְלָה in V. 22 ist Ungesalzenes, Schmackloses. נתן mit ל heißt immer: Jemandem geben. Darin, daß der Herr nahm, was er gegeben, lag die Versuchung an Gott gleichsam das Vergeltungsrecht auszuüben: so du mir, so ich dir, sich für die schmacklose Gabe des Leidens durch die schmacklose Gabe des Murrens, der Blasphemie zu rächen. Hiob aber brachte Gott fortwährend die liebliche Speise der Dankbarkeit für die frühere Gnade, der frommen Ergebung dar. Es wird aber schon hier darauf hingedeutet, daß er es später anders machte. Obgleich aber Hiob später Thörichtes redete, fiel er doch nie so tief, wie der Satan in C. 1, 11 in Aussicht gestellt hatte, daß er Gott

verläugnen, ihm ganz absagen werde. Er spricht harte Beschuldigungen gegen Gott aus, aber er erklärt zugleich, daß er nimmer von ihm ablassen werde. „Der Gerechte halte fest seinen Weg", C. 17, 9, das bleibt stets seine Losung, und zum Wesen des Gerechten nach alttestamentlicher Anschauung gehört vor Allem, daß man Gott das Seine gibt. Nie sinkt er auch nur vorübergehend auf den Standpunct hinab, den sein Weib in C. 2, 9 einnimmt.

C. 2, 1—10.

Bei einer neuen Zusammenkunft der Engel vor Gott erhält der Satan die Erlaubniß, Hiob noch durch körperliche Leiden zu prüfen. Er schlägt ihn mit bösem Geschwür, seine Frau verzweifelt und fordert ihn auf Gott zu entsagen, er aber läßt sich keine Versündigung zu Schulden kommen. — Wir haben eine Zehnzahl von Versen, getheilt durch die fünf. In der ersten Hälfte der neue Antrag des Satan, in der zweiten die Genehmigung, die Ausführung und der Erfolg.

V. 1. Und es geschah eines Tages, daß die Söhne Gottes kamen sich darzustellen vor dem Herrn, und es kam auch der Satan in ihrer Mitte sich darzustellen vor dem Herrn. V. 2. Und der Herr sprach zu dem Satan: woher denn kommst du? Und es antwortete der Satan dem Herrn und sprach: vom Umherstreifen auf der Erde und vom Einherwandeln auf ihr. V. 3. Und der Herr sprach zu dem Satan: hast du wohl Acht gehabt auf meinen Knecht Hiob? Denn nicht ist seines Gleichen auf der Erde, ein Mann unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend, und noch hält er fest an seiner Unsträflichkeit, und du reiztest mich wider ihn, daß ich ihn verderbe ohne Ursache. V. 4. Und es antwortete der Satan dem Herrn und sprach: Haut um Haut, und Alles, was der Mann hat, gibt er für seine Seele. V. 5. Aber recke nur aus deine Hand und taste an sein Gebein und sein Fleisch, fürwahr er wird dich ins Angesicht segnen. — V. 6. Und der Herr sprach zu dem Satan: siehe er ist in deiner Hand, nur seine Seele bewahre. V. 7. Und der Satan ging hin-

weg von dem Angesichte des Herrn und schlug Hiob mit bösem Geschwüre von der Fußsohle an bis zu seinem Scheitel. V. 8. Und er nahm sich eine Scherbe, daß er sich damit schabe, während er inmitten der Asche saß. V. 9. Und es sprach zu ihm sein Weib: hältst du noch fest an deiner Unsträflichkeit? Segne Gott und stirb. V. 10. Und er sprach zu ihr: wie eine der Thörinnen redest du, das Gute nehmen wir an von Gott und das Böse sollten wir nicht annehmen? Bei alledem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen.

Absichtlich wird in V. 3 die frühere Anrede wörtlich wiederholt. Satans Einrede dagegen ist durch den Erfolg widerlegt worden. Gewöhnlich wird übersetzt: da du mich doch oder obgleich du mich gegen ihn aufgereizt hast ihn ohne Ursache zu vernichten oder mit Luther: du aber hast mich bewegt, daß ich ihn ohne Ursache verderbt habe. Aber mehr in Einklang mit dem gewöhnlichen Gebrauche des Vav der Folge, welches „ebenso bei der Zeitfolge steht als bei der bloßen Sinn- und Gedankenfolge" (Ewald Gr. S. 826) wird man erklären: da dem so ist, da er so herrlich in der Probe bestanden und seine Tugend als nicht aus Lohndienst hervorgehend gerechtfertigt hat, so folgt daraus die Ungerechtigkeit der Insinuationen, wodurch du mich hast verleiten wollen, ihn, den Unschuldigen, ganz ins Verderben zu stürzen. So Stickel: „so daß du mich reiztest wider ihn, ihn zu verderben ohne Ursache." Daß die Anreizung zum rettungslosen Verderben eine ungerechte gewesen, folgt daraus, daß in der Prüfung Hiob bestanden. Hienach redet Gott nicht von einer geschehenen, sondern von einer fruchtlos versuchten Verleitung des Satan. Diesem wäre nichts lieber gewesen, als wenn Gott Hiob auf seine Verdächtigung gleich zu Grunde gerichtet hätte. Gott aber verhängt nur zur Prüfung Leiden über ihn, die zu ihrer Zeit einen glücklichen Ausgang haben. Auch das בלע, eigentlich verschlingen, spricht gegen die Erklärung: obgleich du mich. Verschlungen, gänzlich vernichtet war Hiob noch nicht. Gott hatte dem Satan bis dahin nur beschränkte Gewalt über ihn gegeben. Noch war er nicht an Leib und Seele geschlagen, und also noch fähig sich über das Leid zu erheben. Auch nachdem dem Satan weitere Gewalt

ertheilt worden, blieb es ihm doch noch immer versagt, dem Hiob das Leben zu nehmen und damit dem Werke der Vernichtung die Krone aufzusetzen. — Daß der Satan theilweise Unrecht hatte, daß bei Hiob eine Lichtseite war, die seine Finsterniß nicht begreifen konnte, seine Tugend nicht bloßer Lohndienst, daß die auf totalen und bleibenden Untergang gerichtete Absicht des Satans eine schlechte, hatte der bisherige Erfolg allerdings außer Zweifel gesetzt. Keinesweges aber war schon das erwiesen, daß er der Versuchung gar keine schwachen Seiten darbot, in welchem Falle er gar kein Object derselben sein, dem Satan gar keine Gewalt über ihn hätte gegeben werden können. Denn noch hatte die Versuchung nicht die höchste Spitze erreicht, bei der nothwendig alles zum Vorschein kommen muß, was in der Seele des Menschen liegt und ihre innersten Tiefen aufgedeckt werden. Die Anrede Gottes hat neben dem Zweck, über den Satan zu triumphiren, zugleich den, die Sache auf die höchste Spitze zu treiben. Die Absicht, einen neuen Antrag des Satan hervorzurufen, liegt klar vor. Der Satan der Schrift steht nicht bloß in unbedingter Abhängigkeit von Gott, so daß er nichts thun kann als was Gott will, sondern er ist auch der Gehülfe Gottes in der Seelsorge. — Das „Haut um Haut" in der Antwort Satans in V. 4 ist sehr verschieden erklärt worden. Man würde sich aber leichter zurecht gefunden haben, wenn man theils die Parallelstelle Exod. 21, 22—25 beachtet hätte — „Seele anstatt der Seele, Auge anstatt des Auges, Zahn anstatt des Zahnes u. s. w., wonach bei der Haut ursprünglich die Verletzung in Betracht kommt, Haut muß für Haut büßen, wer einem die Haut beschädigt hat — vgl. in der Grundstelle das: „Brandmal anstatt Brandmal", dem wird die Haut wieder geritzt — theils das beachtet hätte, daß der folgende Theil des Verses die Erklärung der sprüchwörtlichen Redensart und ihre Anwendung für den vorliegenden Fall gibt: Haut um Haut, d. h. in Bezug auf den vorliegenden Fall, Alles, was der Mann hat, das gibt er um sein Leben. Der Sinn ist demnach der: nur dann hat Jemand den Kampf siegreich bestanden, wenn durch die schwersten Anfechtungen seine Tugend hindurchgegangen. Dieß ist aber bei Hiob noch nicht geschehen. Er hat viele Ver-

luste erlitten, aber an Leib und Leben ist es ihm noch nicht gegangen. Er hat also Grund genug alle seine Verluste zu verschmerzen und um dieß höchste Gut sich zu erhalten, fortwährend um die Gunst Gottes sich zu bewerben. Erst wenn ihm noch dieß letzte Fundament des Lohndienstes genommen worden, wird es sich zeigen, ob seine Tugend eine reine gewesen. Hienach ist es nur aus der zufälligen Entstehung der sprichwörtlichen Redensart zu erklären, daß grade die Haut gewählt wird. Für sie könnte auch etwas Anderes gesetzt werden, wie der Chaldäer hat: Glied für Glied. Es wird nur individualisirend der Satz ausgedrückt: Gleiches für Gleiches — daß es sich bei der sprüchwörtlichen Redensart ursprünglich um Verletzung der Haut handelt, davon wird abstrahirt und nur das Allgemeine festgehalten: Haut das Aequivalent für Haut — und dieser Satz wird auf die Verhältnisse Hiobs dahin angewandt, daß dasjenige, was Hiob noch behalten, von der Art sei, daß man gern dafür, um es sich zu erhalten, dasjenige daran gebe und verschmerze, was er eingebüßt. Der Satan leitet Hiobs bisherige Standhaftigkeit aus seiner Selbstsucht ab, er sei klug genug den kleinen Verlust geduldig zu ertragen, damit es ihm nicht an Leib und Leben gehe. בְּעַד, um, steht hier für תַּחַת, anstatt, in der Grundstelle Exod. 21. Das Gleichgeltende deckt sich gleichsam einander, so daß sprachlich בְּעַד hier ebenso steht wie in C. 1, 10. Es ist nicht יִתֵּן zu ergänzen, sondern das Verbum substantivum: Haut ist um Haut, deckt sich mit ihr, ist das Aequivalent für dieselbe. Die Seele steht hier in weiterem Sinne wie unten in V. 6. Hier bezeichnet sie das Leben im Gegensatze gegen Alles, was wie schwere Krankheit unmittelbar die Lebenswurzeln angreift, dort das Leben im Gegensatze gegen den Tod im engsten Sinne. — Es liegt in diesem Ausspruche des Satan in Bezug auf die verderbte Menschennatur in ihrer Abgesondertheit von Gott eine tiefe Wahrheit. Die Aegypter haben nach Burkhardt ein Sprüchwort: „Ist der Verfolger hinter dir und du kommst an einen reißenden Fluß, so nimm dein Kind und mache eine Brücke daraus." Aber darin irrt der Satan, daß er das göttliche Princip in dem Menschen nicht ahndet, wie denn die Finsterniß wohl die Finsterniß begreift aber nicht das Licht.

Die angeborne Selbstsucht wird bei dem Gottesfürchtigen so durch den Geist Gottes besiegt, daß er die Seinen liebt wie sich selbst, und Gott verbindet ihn so enge mit sich, daß auch die Mark und Bein durchdringende Krankheit dieß Band nicht zu lösen vermag. Indessen hat er doch in soweit das Richtige getroffen, daß Hiob bei dieser Versuchung, die ihm an Leib und Leben geht und auch das Gemüth in die Mitleidenschaft mit dem Körper hineinzieht, obgleich Anfangs stark und fest, doch bald wankt und nach und nach bis an die Gränze des Abgrundes geführt wird, freilich erst, nachdem noch der Angriff der Freunde auf seine Gerechtigkeit hinzugekommen ist. Indessen das bessere Princip ringt sich unter Gottes Beistande hindurch, der ihm sein Wort durch Elihu sendet, seine Wahrheit durch den Mittler-Engel seinem Herzen versiegelt, C. 33, 23, und dann sich ihm persönlich kund gibt, und was ihm Verderben zu bringen schien, muß ihm zum Heile gedeihen. Hiob muß durch ein schweres Läuterungsfeuer hindurchgehen, aber der Aufruhr und der Schmerz ist temporär, die Läuterung ein bleibender Gewinn, dem Satan aber bleibt zuletzt die Beschämung. — „Taste an sein Gebein und sein Fleisch", V. 5: eine gewöhnliche Krankheit, die nicht bis zu den Fundamenten des Körpers hindurchdringt, würde nur ein Antasten des Fleisches sein. Das Gebein kommt hier, wie in Ps. 6, 3. 38, 4. 51, 10 in Betracht „als Grundlage des Leibes und seines Befindens, als tiefster Sitz und Quell der Lebenskraft und des Lebensgefühles" (Hupf.). — „Erhalte seine Seele": die erhaltende Thätigkeit des Satans ist eine rein negative, er erhält die Seele dadurch, daß er sie nicht nimmt. — Die Krankheit Hiobs wird in V. 7 scheinbar nur allgemein und unbestimmt bezeichnet, doch ersehen wir schon aus der gleich zu besprechenden wörtlichen Beziehung auf die Grundstelle der Bücher Moses, daß nur der schwarze Aussatz oder die Elephantiasis gemeint sein kann, und auf dasselbe Resultat führen die zerstreuten Züge, welche in Bezug auf die Krankheit in den Reden vorkommen. Die Ursache des Uebels liegt nicht in einem einzelnen Organe, sondern in einer allgemeinen Verderbtheit der Säfte. Sie ist in der Regel unheilbar, doch führt sie selten schnell zum Tode. Nach einem von der Norwegischen Regierung im Jahre 48 zu Paris heraus-

gegebenen Werke, aus dem Schlottmann Auszüge mitgetheilt hat (in Norwegen kommt die Krankheit häufig vor), dauert sie oft mehr als zwanzig Jahre. Erst wenn sich mit ihr die Schwäche des Alters verbindet, ist das Ende des qualvollen Daseins zu hoffen. Den Namen Elephantiasis hat die Krankheit davon, daß Finger und Füße anschwellen und ungeheuer dick werden. Sie führt Geschwülste und Eiterbeulen mit sich, in denen Maden wachsen, die Knochen werden angefressen und nicht selten fallen ganze Glieder ab, der Athem wird stinkend, die Stimme heiser, die Augen dunkel, die Augenlieder schwellen an und hängen über das Gesicht herab. Ueber den Grund, weshalb der Verf. grade diese Krankheit wählte, haben wir uns schon in der allgemeinen Einleitung ausgesprochen. Von ganz besonderer Bedeutung ist die wörtliche Beziehung auf Deut. 28, 35: „Schlagen wird dich der Herr mit bösem Geschwüre, so daß du nicht kannst geheilt werden, von deiner Fußsohle und bis zu deinem Scheitel." Daß an dieser Stelle von der Elephantiasis die Rede ist, zeigt außer dem Merkmale der Unheilbarkeit besonders V. 27, wo es von demselben Uebel heißt: „schlagen wird dich der Herr mit dem Geschwüre Aegyptens": die Elephantiasis wird von Plinius als Aegypti peculiare malum bezeichnet*). Ueber Hiob erging also die Plage, welche im Gesetze den Gottlosen gedroht wird. Darin mußten seine Freunde eine Bestätigung des Schlusses von seinen Leiden auf seine Gottlosigkeit erblicken und für ihn selbst mußte grade hiedurch sein Leiden einen scharfen Stachel erhalten. Die Annahme Ewalds, daß das Leiden Hiobs nothwendig historisch sein müsse, wird durch die Nachweisung dieser Beziehung völlig beseitigt. Das Kri ועד für עד ist aus der Grundstelle im Deut. geflossen, auf die sich auch Jesaias in C. 1, 6 bezieht. — „Während er inmitten der Asche saß", V. 8: daraus, daß abwechselnd in solchem Zusammenhange die Asche und der Staub genannt wird, vgl. hier V. 12, oder die Asche mit dem Staube verbunden, C. 30, 19. 42, 6. Ezech. 27, 30 erhellt, daß die Asche nur insofern in Betracht kommt, als sie mit andern Un-

---

*) Vgl. Knobel zu dieser Stelle.

reinigkeiten am schmutzigen Boden liegt. Dadurch, daß man sich in Leid und Schmerz an diesen setzte, bildete man die Niedrigkeit des Zustandes und die Niedergeschlagenheit ab, vgl. das: „sie saßen mit ihm am Boden", V. 13. — In V. 9 eine neue Versuchung Hiobs. Sein Weib, anstatt ihm Muth in seinen Leiden zuzusprechen, wird selbst muthlos und fordert ihn auf, dem Gotte zu entsagen, der ihn so unverdient unglücklich gemacht habe und der ihn doch nicht vom Tode erretten werde. Segnen steht hier in derselben Bedeutung wie in C. 1, 5. 11, den Abschied geben. „Segne Gott und stirb": der Tod ist dir unvermeidlich und nahe, Gottes Gnade für dich unwiederbringlich verloren. So halte dich doch jetzt nicht länger mit ihm auf. Klüger hättest du gethan, ihm längst ein Lebewohl zu sagen. Andere nehmen das segnen in dem Sinne des Lobens und Preisens, in dem es in C. 1, 21 vorkam: lobe nur immer fort Gott, du mußt doch sterben. Dagegen spricht aber die unverkennbare Beziehung, in der die Worte von Hiobs Frau auf das Doppelte: fürwahr er wird dich ins Angesicht segnen, des Satans stehen. Hiob hatte dem bis zu der letzten Versuchung ein: „es sei der Name des Herrn gesegnet" im guten Sinne entgegengesetzt, jetzt fordert sein Weib ihn auf zu thun, wozu ihn der Satan verleiten wollte, sie stellt sich wie in der Urzeit die Stammmutter auf die Seite Satans. Man hat ebenso wenig Ursache mit Schultens, dessen gezwungne Erklärung von Bouillier treffend widerlegt wurde, das unbedingte Patronat von Hiobs Frau zu übernehmen, die ja nach der Absicht des Verf. im Gegensatze gegen ihn stehen und durch ihren Schatten sein Licht heben sollte — sie ist gewissermaßen eine symbolische Person, jeder hat im Herzen eine solche Frau bei sich, sie repräsentirt die niedere Seele im Gegensatze gegen den Geist — als mit andern sie mit den schwärzesten Farben zu schildern, wie z. B. Spanheim sie eine zweite Xanthippe nennt und behauptet, sie sei dem Hiob nach seiner Wiederherstellung als ein Pfahl im Fleische gelassen, J. D. Michaelis, sie sei ihm nur deshalb geblieben um das Maaß seiner Leiden voll zu machen! Wäre diese zuletzt noch wieder von Delitzsch vertretene Ansicht die richtige, so hätte der Verf. nicht so sehr Hiobs früheres und späteres Familienglück

rühmen können. Wie unverträglich dieß mit einem bösen Weibe ist, zeigt z. B. Sprchw. 21, 9: „es ist besser zu wohnen im Winkel auf dem Dache, denn bei einem zänkischen Weibe." Freilich, daß man es nicht unternehmen darf, sie zu rechtfertigen oder ihre Versündigung als eine geringe darzustellen, geht hervor aus dem deutlichen Gegensatze gegen Hiob, aus Hiobs Bestrafung und aus dem Character der Worte selbst, die nicht schmerzvolle Klage ausdrücken, mit dem Wunsche und der Hoffnung, daß Gott sich noch als Gott zeigen möge und werde, wie wir es auch später noch bei Hiob finden, sondern Entrüstung und offne Empörung. Aber es muß doch wohl beachtet werden, daß die Verzweiflung der Frau aus der herzlichsten und innigsten Liebe zu Hiob hervorgeht. Bei allen früheren Verlusten, auch denen der Kinder, hat sie sich durch Hiobs Ergebung in den Schranken halten lassen. Sie würde wahrscheinlich auch dann der Verzweiflung widerstanden haben, wenn der Krankheitsschmerz sie selbst getroffen hätte. Wo solche innige Liebe im Herzen ist, da muß auch noch ein verborgener Hintergrund des Glaubens sein. Auch die Bestrafung Hiobs in V. 10 setzt dieß voraus. Dann darf nicht außer Acht gelassen werden, daß die Frau nach dem Ausdrucke des Petrus (1 Petr. 3, 7) das schwächere Gefäß ist, ihre Schwäche also milder zu beurtheilen ist als die des Mannes. In dem: seid männlich des Apostels (1 Cor. 16, 13) liegt eine Fülle von Entschuldigung für das arme Weib. Wir haben hier aber nicht den vollständigen Ausdruck des Gemüthslebens der Frau vor uns, sondern nur einen einzelnen Ausbruch leidenschaftlicher Gereiztheit, dessen sie sich sofort schämt, nachdem sie von Hiob zurechtgesetzt worden. Ja wir werden annehmen dürfen, daß sie deshalb ihrem Gefühle freien Lauf läßt, um diese Zurechtsetzung hervorzurufen, um ihre Schelte zu bekommen, wobei sie nicht in selbstsüchtigem Interesse handelt, sondern zugleich ihrem Manne dient, dem sie Gelegenheit und Anregung gibt, sich als Mann zu bewähren. Das Gegenstück zu Hiobs Frau ist die Frau des Tobias. Die kann auch ihre Zunge nicht zähmen, da es ihrem Manne so über alle Maßen schlecht geht, C. 2, 22. 23, und doch soll sie offenbar als eine wahrhaft gottesfürchtige Frau geschildert werden, C. 11, 16, und

Tobias verordnet in C. 14, daß sie neben ihm in seinem Grabe begraben werden soll. Das Wort Hiobs: „in den Wind sind die Worte des Verzweifelten" muß besonders dem weiblichen Geschlechte zu Gute kommen. — „Wie eine der Thörinnen redest du", V. 10: Hiob sagt nicht etwa zu seiner Frau: du bist ein thörichtes Weib, sondern du redest so als ob du zu ihrer Classe gehörtest, du wirst dir selbst ungleich. Wie Hiob hier seiner Frau, so macht Elihu in C. 34, 8 Hiob den Vorwurf, daß er durch seine vermessenen Aeußerungen übertrete in die Gemeinschaft der Gottlosen, und doch erhebt er gegen die drei Freunde den schärfsten Tadel, daß sie Hiob zu einem gottlosen Frevler machen wollen. Durch נְבָלָה, Thorheit, wird die Gottlosigkeit nach ihrer intellectuellen Seite bezeichnet. Die Aeußerung von Hiobs Frau hatte allen Anschein der Klugheit: es erscheint widersinnig einem Gott noch ferner dienen zu wollen, der offenbar so ungöttlich verfährt, sich darin gefällt, seinen treuen Diener bis aufs Blut zu peinigen. Aber die Klugheit, die nur für das Handgreifliche offne Augen hat, ist in Wahrheit nichts anders als Thorheit, die bei der Oberfläche stehen bleibt und unfähig ist in das verborgne Wesen der Dinge einzudringen. Man darf nicht mit Schultens und A. das קבל von der freudigen Entgegennahme erklären (non grataremur? non gratanter acciperemus? οὐκ ἀσπαζοίμεθα). Der Hebräische Sprachgebrauch begünstigt diese Erklärung nicht und der Sinn geht über den alttestamentlichen Zustand der Gläubigen hinaus, zum Theil auch über den neutestamentlichen, da die Züchtigung auch für die Gläubigen des N. T., wenn sie da ist, nicht Freude sondern Traurigkeit zu sein scheint, Hebr. 12, 11. Das Halleluja bei dem Tode geliebter Personen macht den unangenehmen Eindruck der Exaltation. Man muß vielmehr bei dem bloßen Begriffe des Annehmens oder Hinnehmens stehen bleiben. Das Gute nehmen wir an (nicht: haben wir angenommen; dagegen spricht die Gleichheit der Tempusform), so müssen wir also auch das Böse annehmen; denn es ist derselbe Gott, der Beides darbietet, er verdient wohl, daß wir unbesehens Alles von ihm hinnehmen, er muß wohl auch bei dem Bösen seine guten und heilsamen Absichten haben, wenn wir sie auch nicht zu erkennen

vermögen. Nicht Freudigkeit also, sondern stille, ruhige, demüthige Ergebung ist es, was Hiob verlangt und leistet. — Elohim ist hier passender als Jehova. Es liegt ein stillschweigender Gegensatz von Gott und Mensch, Himmel und Erde zu Grunde. Wie thöricht, wenn der Mensch von der Erde nicht Alles hinnehmen will, was Gott, die überirdische Macht gibt! — Das: bei alle dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen, steht im Einklange mit dem, was bei dem ersten Stadium der Leiden gesagt worden, und im Gegensatze gegen das dritte, C. 3, 1, wo Hiob mit seinen Lippen sündigte. Mit Unrecht betont der Chaldäer das: mit seinen Lippen, und setzt hinzu: aber in seinen Gedanken hegte er schon sündige Worte. Durch diese Einschaltung wird der Absicht des Verf. gradezu zuwidergehandelt. Nach dieser sollte Hiobs Frömmigkeit allem Uebrigen gewachsen sein, erst der Angriff auf seine Gerechtigkeit sollte ihn aus der Fassung bringen.

C. 2, 11—13.

Die drei Freunde Hiobs, Eliphas, Bildad und Zophar, hören von seinem Unglück und kommen ihn zu trösten. Sie finden ihn in dem traurigsten Zustand, setzen sich neben ihn in die Asche, und bleiben sieben Tage lang sprachlos neben ihm sitzen.

V. 11. Und es hörten die drei Freunde Hiobs all dieß Böse, das über ihn gekommen, und sie kamen ein jeder von seinem Orte, Eliphas aus Theman und Bildad aus Suach und Zophar aus Naama und stellten sich ein mit einander, daß sie kämen ihm ihr Beileid zu bezeugen und ihn zu trösten. V. 12. Und sie erhoben ihre Augen in der Ferne und erkannten ihn nicht und erhoben ihre Stimme und weinten und zerrissen ein jeder sein Gewand und streuten Staub über ihre Häupter gen Himmel. V. 13. Und sie saßen bei ihm an der Erde sieben Tage und sieben Nächte, und nicht redete einer zu ihm ein Wort, denn sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war.

Es heißt in V. 11 nicht: drei Freunde, sondern: die drei Freunde. Er hatte keine anderen, die ihm so nahe standen. Das dient zur Erschwerung ihrer Schuld. Elihu gehörte nicht unter

die Zahl der Freunde im engeren Sinne und doch bewies er ihm mehr Liebe. הבאה ist Präteritum und der Artikel vertritt also die Stelle des Relativums, eigentlich: das es kam f. das gekommen. Daß Eliphas aus Theman, im nordöstlichen Idumäa, aus Gen. 36 entnommen ist, bemerkten wir schon. Nicht ohne Grund, wird vielfach bemerkt, macht der Verf. den Eliphas, dessen Reden unter denen der Freunde die vorzüglichsten sind, zum Themaniten, denn die Themaniten waren berühmt wegen ihrer Weisheit, Jerem. 49, 7. Baruch 3, 22. 23. Man kann aber auch umgekehrt annehmen, daß die Themaniten den Ruf der Weisheit nur unserm Buche, dem Umstande verdankten, daß der Verf. seinen Hauptredner, der sich so viel mit der Weisheit zu thun macht, C. 15, 2. 9. 18, als Themaniten einführte. Die Ausdeutung seines Namens gibt Eliphas selbst in C. 22, 25. Danach bezeichnet der Name einen, dem sein Gott Gold, ein edles Gut ist. Suach kommt in Gen. 25, 2 als Sohn Abrahams und der Ketura vor. Der Verf. hat den Namen wohl ohne Zweifel aus dieser Stelle entnommen. Bemerklich ist, daß, wie Eliphas unter den Söhnen Esaus der erste ist, so Suach unter den Söhnen der Ketura der letzte. Der Verf. entlehnte die Namen von den beiden Enden. Nach Ptolemäus V, 15 lag die Gegend der Sakkäer im Osten von Batanäa oder Basan. Es kommt im A. T. nur ein Naama vor, eine Stadt im nachmaligen Stamme Juda, Jos. 15, 41 und man hat keinen hinreichenden Grund, hier an ein andres Naama zu denken. Daß durch den Plan des Verf. Theilnehmer aus Israel ausgeschlossen sind, kann einen solchen nicht abgeben. Denn da die Scene in die Patriarchalische Zeit versetzt wird, so haben wir Israel noch nicht im Besitze des Landes zu denken. Möglich daß hier eine persönliche Beziehung vorliegt. Zophar ist unter den Freunden und Gegnern Hiobs zugleich der beschränkteste und der gröbste. Vielleicht hatte der Verf. mit einem Manne der Art aus Naama zu thun gehabt und stiftete ihm hier ein Denkmal. — „Und sie stellten sich ein miteinander“: man darf nicht mit der Vulgata: condixerant enim, Luther: denn sie wurden eins — übersetzen. Auch darf man das Verbum nicht in der Bedeutung der Verabredung nehmen. Sie sind ja schon abgereist. Es

heißt vielmehr sich einstellen, an dem festgestellten Orte der Versammlung. יעד in Hiph. bestellen, C. 9, 19, in Niph. bestellt sein, sich auf Bestellung einstellen. לבוא weist auf den Zweck der Vereinigung hin. Die Freunde geben sich ein Stelldichein an einem im Mittelpuncte gelegenen Orte und von dort treten sie die gemeinschaftliche Reise zu Hiob an. Sie sind von vornherein zu gemeinsamer Action, zu einem Angriffe auf die Burg der Gerechtigkeit Hiobs entschlossen und wollen daher nicht vereinzelt eintreffen. — מרחוק in V. 12 heißt nicht: aus der Ferne, das würde zu der Erhebung der Augen nicht passen, man kann die Augen nicht aus der Entfernung aufschlagen, sondern wie öfter in der Ferne. Hiob war so furchtbar entstellt, daß die Freunde ihn Anfangs, sub primum aspectum — diese Beschränkung wird durch das Folgende gegeben — nicht erkannten, nachher aber, nachdem dieß bei schärferer Fixirung geschehen war, laut weinten. Hiob befindet sich nur deshalb im Freien, weil diese Scene sonst nicht zu Stande kommen konnte. An eine Beziehung auf Lev. 13, 46, wonach der Aussätzige allein wohnen und vom Lager ausgesondert sein sollte, ist nicht zu denken. Denn diese Ursache des Aufenthaltes im Freien mußte näher angedeutet sein, die Mosaische Bestimmung bezieht sich nur auf eine Classe des Aussatzes, die Leuke, nicht auf die Elephantiasis, und was die Hauptsache ist, die Freunde setzen sich ja ohne Bedenken neben Hiob. Das Erheben der Stimme bezeichnet nicht an und für sich das Laute, sondern dieß liegt nur indirect in der umständlichen Beschreibung der Handlung: was nur oberflächlich geschieht, wird man nicht so emporheben. Das Zerreißen der Kleider und das Bestreuen des Hauptes mit Staub oder Asche kommt mehrfach verbunden vor als Ausdruck der Trauer, 1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 13, 19. Ezech. 27, 30. Hier wird neben dem Haupte noch des Himmels gedacht, sie streuten Asche auf ihr Haupt und zugleich über ihr Haupt hinaus gen Himmel. Dorthin wendet sich die symbolische Klage über das Elend, um von dort Hülfe zu erlangen. Es ist ein symbolisches Kyrie Eleison, daß Gott erbarm! Wenn gleich die Freunde Hiobs sein Unglück als verschuldet betrachteten, so hatten sie doch aufrichtiges Mitleid mit ihm und den herzlichen

Wunsch, daß ihm geholfen werde. — Auch wenn man das Buch als freie Dichtung betrachtet, darf man doch nicht aus dem sieben Tage langen Sitzen, V. 13, auf die Entbehrung von Speise, Schlaf und Trank schließen. In der Dichtung ist dieß ebenso unnatürlich, wie in der Wirklichkeit. Darauf kommt es vorzugsweise an, daß sie sieben Tage lang nicht sprechen. In allem Uebrigen folgten sie dem gewöhnlichen Brauche. Die selbstverständliche Beschränkung brauchte nicht ausdrücklich gegeben zu werden. Freilich wird man in Bezug auf Nahrung und Schlaf bei dem Nothdürftigsten stehen bleiben müssen. — Das Stillschweigen der Freunde wird darauf begründet, daß sie sahen, wie Hiobs Schmerz sehr groß war. Das hätte an sich sie vom Reden nicht abhalten können, je größer der Schmerz war, desto näher lag es den Balsam des Trostes in die brennende Wunde zu träufeln. Aber nach ihrer Anschauung des Verhältnisses von Leid und Schuld konnten sie ihn nicht unmittelbar trösten, sie mußten zunächst ihn, den tief Gebeugten, noch tiefer verwunden, sie mußten das letzte ihm gebliebne Gut, seine Gerechtigkeit antasten. Dazu konnten sie sich lange Zeit aus Mitleid nicht entschließen, auch fürchteten sie, so lange der Schmerz noch so wüthete, strenge Zurückweisung. Sie schwiegen daher, bis Hiob, eben durch ihr langes Schweigen aufs Aeußerste gereizt, die Rede begann und sie zwang, mit ihrer Ansicht herauszutreten.

Mit

C. 3

beginnt nun der erste Kreis der Reden, der von C. 3—14 geht und in dem jeder von Hiobs drei Freunden dreimal redend auftritt, Hiob selbst aber viermal, so daß also der Reden im Ganzen sieben sind, die Sieben getheilt durch die Drei der Freunde und die Vier Hiobs.

In C. 3, 1—10 bricht Hiob das lange Schweigen und verflucht den Tag seiner Geburt und die Nacht seiner Empfängniß.

V. 1. Danach öffnete Hiob seinen Mund und verfluchte seinen Tag. V. 2. Und Hiob antwortete und sprach: V. 3. Es

komme um der Tag, an dem ich geboren werde, und die Nacht, welche sprach: ein Mann ward empfangen. V. 4. Dieser Tag werde Finsterniß, nicht suche ihn Gott in der Höhe und nicht erglänze über ihn Helle. V. 5. Hinnehme ihn Finsterniß und Todesschatten, es wohne über ihm Gewölk, es schrecke ihn, was einem Tage bitter. — V. 6. Diese Nacht: es nehme sie Dunkelheit, sie freue sich nicht unter den Tagen des Jahres, in die Zahl der Monden nicht komme sie. V. 7. Siehe diese Nacht sei unfruchtbar, nicht komme Jubel in ihr. V. 8. Verwünschen mögen sie, welche Tage verfluchen, die geschickt sind den Leviathan zu erwecken. V. 9. Dunkeln mögen die Sterne ihrer Dämmerung, sie harre auf Licht und es sei nicht und nicht schaue sie der Morgenröthe Wimpern. V. 10. Denn sie verschloß nicht die Pforten meines Leibes und verbarg so Elend vor meinen Augen.

V. 1 u. 2 bilden die geschichtliche Einleitung. Die Verfluchung des Tages der Geburt und der Nacht der Empfängniß vollendet sich in der Siebenzahl, die durch die Drei und die Vier getheilt wird, in einem angehängten Schlußverse, V. 10, wird auf die Ursache von Hiobs Zorn gegen die Nacht seiner Empfängniß hingewiesen. Das Ganze vollendet sich in der Zehnzahl, getheilt durch die Drei der Einfassung und die Sieben des Kernes.

Jüdische Ausleger klagen Hiob wegen dieser Rede offenbarer Gottlosigkeit an, Ausleger der Römischen Kirche suchen ihn, um nicht an Hiob einen Heiligen zu verlieren, von aller Schuld freizumachen. Beides ist verfehlt. Wäre das Erstere, so würde Hiob nicht nach dem Ende des Streites Lob von Gott ertheilt worden sein, C. 42, 7. Wäre das Letztere, so würde Gott ihn nicht zu Ende getadelt und er selbst bekannt haben, daß er thöricht geredet. Der Verf. weist schon durch die Bemerkung in C. 1, 22. 2, 10, daß Hiob sich bis dahin nicht versündigt, darauf hin, daß späterhin sich die Schwäche der menschlichen Natur bei ihm geltend machte. Sein Dasein verfluchen heißt mit Gott rechten, der es gegeben, heißt über dem Schmerze undankbar den Segen vergessen, der sich zwar oft tief verbirgt, niemals aber ganz schwindet, heißt ungläubig an dem glücklichen Ausgange der Leiden und somit an Gottes Gerechtigkeit und Gnade verzweifeln.

Zu solcher Verzweiflung kommt man aber sehr leicht, wenn man nicht in der Erkenntniß der ganzen Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit den Schlüssel zu dem Läuterungsleiden besitzt. Wesentlich verschieden ist die der unsrigen nachgebildete Verfluchung des Tages der Geburt bei Jeremias in C. 20, 14 f. Da bildet sie nur die eine Seite. Voran geht der Ausdruck fester Zuversicht, fröhlicher Hoffnung in Gott, der in V. 13 in die Worte ausläuft: „lobsinget dem Herrn, preiset den Herrn, denn er errettet die Seele des Dürftigen von den Uebelthätern". Da steht über dem Dunkel des Erdenlebens die Sonne des Glaubens und des Heiles. Hier aber fehlt diese Sonne. Doch ist nicht zu übersehen, daß wir hier nicht den ganzen Hiob vor uns haben, sondern nur eine Stimmung Hiobs. Die Differenz zwischen ihm und Jeremias ist nur eine momentane. Auch er rafft sich später auf.

Hiob verfluchte nach V. 1 seinen Tag. Der Tag Jemandes ist der Tag, der ihm in irgend einer Beziehung speciell angehört, in naher Beziehung zu ihm steht. Die nähere Bestimmung ergibt sich überall nur aus dem Zusammenhange. Hier könnte der Tag nicht von dem Tage der Geburt und Empfängniß stehen, wenn nicht aus dem Folgenden deutlich hervorginge, daß dieser gemeint ist. — Hiob antwortete nach V. 2: Diese Bedeutung hat das Verbum immer. Die Freunde redeten zu ihm kein Wort, C. 2, 13, aber ihr Stillschweigen war auch eine Rede. In dem Betragen der Freunde war eine ganze Reihe von Fragen enthalten. Die wichtigste unter ihnen, welche Hiob daher vorzugsweise beantwortet, war die: durch welche Schuld er zu solchem Leiden gekommen? Daß sie diese auf der Zunge hatten und doch nicht aussprechen durften, war es besonders, was ihnen den Mund ganz verschloß. Hiob beantwortet diese Frage nicht direct. Indem er sich aber über Gott wegen der Verhängung seines Leidens bitter beklagt, zeigt er deutlich genug, daß er von der Veranlassung des Leidens auf seiner Seite gar nichts wissen will. — Nur wenn wir die Rede Hiobs als Antwort betrachten auf die stumme Anrede der Freunde, in deren Mienen es deutlich genug zu lesen war, daß sie nur die Gelegenheit abwarteten, um ihre Advocatur für Gott anzutreten, erklärt sich der sonst durchaus unvermittelte

Gegensatz, in dem das: „es komme um der Tag, da ich geboren werde", zu Hiobs letzt vorhergehenden Worten: „wie eine der Thörinnen redest du" u. s. w. steht. Dieser erfordert, daß in der Zwischenzeit ein neues wichtiges Moment zu seinen Leiden hinzugekommen, welches bewirkte, daß nach C. 2, 10 die Bemerkung des Verf.: „bei alle dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen", nicht mehr wiederholt werden konnte. Ein solches Moment nun ist nicht vorhanden, wenn man das siebentägige Schweigen der Freunde bloß aus der Tiefe ihres Mitgefühles ableitet. Dann hätte es vielmehr die weiche Stimmung bei Hiob noch verstärken müssen. Er würde das Mitgefühl seiner Freunde als eine Gnade von Gott betrachtet haben. Es ist ein süßer Trost für die Elenden, Genossen des Leidens zu haben, das gilt nicht bloß in dem Sinne, in dem es zunächst gesagt worden, nicht bloß von dem Mitleiden, sondern auch von dem Mitleide. Daß der Verfasser diesem Stillschweigen eine andere Bedeutung beilege, erhellt schon aus den Worten, mit denen er es motivirt: „denn sie sahen, daß sein Schmerz sehr groß war", nicht etwa: denn ihr Schmerz war sehr groß. Alles erklärt sich, wenn wir annehmen, daß Hiob von vornherein in ihrer Seele alles dasjenige las, was sie nachher aussprechen. Durch ihre Mienen wenigstens zu reden, dazu hielten sich die Advocaten Gottes für verpflichtet. Dem Leiden an sich war Hiob gewachsen gewesen, aber daß es nun gar als Zeuge seiner Schuld dienen, daß ihm sein letztes krampfhaft festgehaltenes Gut, seine Unschuld noch geraubt werden sollte, war ihm zu viel. Er hatte sich selbst zu lieb, theils im guten, theils im üblen Sinne, als daß er dieß hätte ertragen können. Und weil Gott, der die Leiden gesendet, auf deren Zeugniß hin er angeklagt wurde, auch zu diesem letzten und schwersten Verluste die Veranlassung gegeben, so wendet sich sein Unmuth gradezu gegen Ihn. Die Freunde betrachtet er nur als Ausleger des von Gott verfaßten Textes.

„Es komme um der Tag, an dem ich geboren werde"; V. 3: man muß hier und im Folg. immer die Weise der Poesie, namentlich der Orientalischen im Auge haben, leblose Gegenstände zu personificiren, ihnen Sinn und Empfindung beizulegen, sie

reden und handeln zu lassen. So treten auch hier der Tag der Geburt und die Nacht der Empfängniß als Personen auf, rein dichterische Personen. Die Nacht verkündet mit Frohlocken die Empfängniß eines Knaben, Hiob wünscht ihr, daß sie unfruchtbar werde, verflucht sie, daß sie die Thüren des Leibes nicht verschlossen habe. Die Tage des Jahres bilden einen fröhlichen Chorus, Hiob wünscht dem Tage seiner Empfängniß, daß er nicht in ihrer Mitte sich freuen möge. Es ist Prosaismus, wenn mehrere erklären wollen: möchte doch vertilgt worden sein, andere wie Delitzsch annehmen, die Verwünschung gehe gegen den Geburtstag und die Empfängnißnacht als jährlich wiederkehrende. Der sachliche Gehalt ist nur der: o wehe mir, daß ich geboren bin! O über einen Gott, der Menschen geboren werden läßt, die ohne Schuld auf ihrer Seite das Nichtsein dem Dasein vorziehen müssen! Das starke Hervortreten der Personification hat hier aber einen speciellen Grund. Hiob wagt es noch nicht speciell gegen Gott anzutoben. So schafft er sich in der Nacht der Empfängniß und in dem Tage der Geburt fingirte Gegner, an denen er seine Erbitterung auslassen kann. Später läßt er auch diese Scham und Scheu fallen. Er geht direct gegen Gott an. אִוָּלֶד hat Segol statt Zere, weil die Sylbe wegen des folgenden einsylbigen Wortes, damit nicht zwei Tonsylben unmittelbar auf einander folgen, den Ton verliert. Der Gebrauch des Fut. bei einer der Vergangenheit angehörenden Thatsache, der ebenso auch bei dem אָמוּת in V. 11 stattfindet, erklärt sich entweder aus dichterischer Vergegenwärtigung der Zeit, wo das jetzt schon Gewordne noch im Werden begriffen war, oder mit Böttcher daraus, daß es sich hier um eine Thatsache handelt, die nur einmal geschieht und eben damit gewissermaßen der Zeitsphäre entnommen ist, so daß sie sich als Gegenwart darstellt. לַיְלָה ist Mascul. und das angehängte ה nicht Feminalbez., sondern dasjenige, was besonders in der Poesie häufig den Wörtern angehängt wird, um die Formen voller und tönender zu machen. Es heißt eigentlich: die Nacht, sie sprach. Das ist die concise Sprache der Poesie für: welche sprach. Die Nacht erscheint als Zeugin des Geheimnisses der Zeugung, als Antheil nehmend an dem Glücke der

Familie, der ein männlicher Nachkomme zu Theil werden soll. „Ein Mann ward empfangen", das Präter. in Pual. Mehrere erklären: ward geboren, und sagen der Dichter theile den Geburtstag Hiobs in zwei Hälften ein, in die helle oder den eigentlichen Tag und die dunkle, die Nacht, und lasse ihn beide verwünschen. Allein diese Bedeutung des הרה ist unerwiesen; die einzige Stelle, die man dafür angeführt hat, 1 Chron. 4, 17, kann füglich anders erklärt werden, vgl. Gesen. thes. Auch wird im Folg. der Tag der Empfängniß und die Nacht der Geburt offenbar unterschieden. גבר, ein Mann, steht für זכר, weil der, von dem die Rede, jetzt ein Mann ist oder weil das Erfreuliche darin wurzelt, daß der Keim des zukünftigen Mannes vorhanden ist. Parallel ist Gen. 4, 1, wo Eva bei der Geburt Kains spricht: „einen Mann (איש) habe ich erworben durch den Herrn." גבר von גבר stark sein, weist hin auf den Unterschied des stärkeren und des schwächeren Geschlechtes. — Das Folgende bis zu V. 9 ist nur weitere Ausmalung unseres Verses. Der Tag der Geburt wird verflucht in V. 4. 5, die Nacht der Empfängniß in V. 6—9.

Die Worte: dieser Tag werde Finsterniß, V. 4, spielen an auf Gen. 1, 3. Der Tag sinke zurück in das Urdunkel, welches herrschte ehe auf Gottes allmächtiges Werde! das Licht entstand. Der Wunsch schließt die gänzliche Vernichtung des Tages in sich, denn das Licht ist es ja, was ihn zum Tage macht. Mit der Entstehung des Lichtes beginnt in der Genesis die Scheidung von Tag und Nacht. „Nicht suche ihn Gott in der Höhe", zu vgl. ist Deut. 11, 12, wo es von Canaan als dem Lande des erwählten Geschlechtes heißt: „ein Land, welches der Herr dein Gott suchet, beständig sind die Augen des Herrn deines Gottes auf ihm, vom Anfang des Jahres und bis zum Ende des Jahres." Das Suchen ist in beiden Stellen ein Act verlangender, heilspendender Liebe. Es ist also s. v. a.: Gott sorge nicht für ihn, erweise sich nicht gütig gegen ihn, nämlich dadurch, daß er ihm wie den übrigen Tagen sein Licht von der Höhe sendet ihn zu erleuchten. Deutlicher wird derselbe Gedanke im folgenden Gliede ausgedrückt. Das 26 mal vorkommende ממעל heißt immer oben — so auch in 18, 16 — nicht von oben, wie auch das entgegen=

gesetzte מִתַּחַת nicht von unten heißt, sondern unten. Gott in der Höhe, von dem alle gute Gabe kommt, Jac. 1, 17, und von dem verlassen zu sein der Inbegriff alles Elendes ist, nehme sich dieses Tages nicht an. „Und nicht erglänze über ihm Helle": Das Hiph. von יפע helle machen, leuchten. Das nur hier vorkommende נְהָרָה wird nach den Dialekten nur von dem Tageslichte gebraucht, während אור auch das nächtliche Licht bedeuten kann. — Kann der Tag nicht ganz vernichtet werden, V. 5, so möge doch dunkles Gewölk ihn verfinstern, er möge so wenig den Namen eines Tages verdienen, wie mein Leben den Namen eines Lebens, wie über mein Haupt das Gewölk des Unglückes gelagert ist, so mögen sich über seinem Haupte dichte Gewitterwolken lagern und jedem erquickenden Strahle der Sonne den Zugang versperren. „Hinnehme ihn Finsterniß und Todesdunkel!" Man darf nicht erklären: es schände ihn. גאל hat in Kal nie die Bedeutung beflecken, schänden, wohl aber an sich nehmen, sich aneignen, in der es auch in C. 19, 25 vorkommt. Für diese Bedeutung spricht auch die Beziehung des: es möge ihn hinnehmen auf das: Gott möge ihn nicht suchen, und dann auch das ganz Entsprechende: die Nacht, es nehme sie Finsterniß, in V. 6. Todesdunkel ist die allerdichteste Finsterniß, eine solche, wie sie im Grabe oder Scheol herrscht. „Es wohne auf ihm Gewölk": Die nur hier vorkommende Feminalform עֲנָנָה ist Collectivum von עָנָן, wie Wolke und Gewölk. — „Ihn schrecke, was nur einem Tage bitter": die Ausleger nehmen das כ theils als zum Stamme gehörig, theils als Präfix. Nach der ersteren Erklärung leitet man das Wort ab von כמר, was in C. 5, 10 der Klagelieder in der Bedeutung schwarz sein vorkommen soll: es mögen ihn schrecken Schwärzen des Tages, d. h. eine Schwärze, wie sie nur irgend einen Tag treffen kann. Das Wort wäre hienach eine Steigerungsform mit Wiederholung des dritten Radicals. Allein die Bedeutung schwarz sein ist in der angeführten Stelle der Klagelieder nicht erwiesen, vielmehr paßt die gewöhnliche und gesicherte Bedeutung entbrennen, brennen dort besser, vgl. E. Gerlach zu der Stelle. Die Bemerkung von Delitzsch: das Wort bedeutet Verfinsterung von כמר durchglühen, weil je größer die Gluth, desto tiefer die

Schwärze, wird sicher keine Beistimmung finden. Abgeleitet von כמר mußte das Wort auch nicht כִּמְרִיר, sondern כַּמְרִיר heißen, wie סַגְרִיר und חַכְלִיל, weshalb auch Ewald und Delitzsch hier die Lesart ändern wollen. Auch das ist noch von Bedeutung, daß alle alten Uebersetzer das כ als praefixum genommen, nicht zum Stamme gezogen haben. Nach der zweiten Auffassung ist מרירים abzuleiten von מרר bitter sein, also eigentlich Bitterkeiten, dann Unglücksfälle, wie מרירות Ez. 21, 11 in der Bedeutung Betrübniß vorkommt, in unserm Buche selbst מְמֹרִים Bitterkeiten für Unglücksfälle. כ steht nicht selten, wo das Einzelne mit der Idee verglichen und als ihr entsprechend dargestellt werden soll. Bitterkeiten, wie Bitterkeiten eines Tages sind Bitterkeiten, wie sie nur immer einen Tag treffen können. Zu ergänzen ist מרירים, was in der concisen Sprache der Poesie ausgelassen wird. Ganz entsprechend ist Am. 8, 10: „sein Ende sei wie ein bittrer Tag", so unglücklich, wie es nur immer einen unglücklichen Tag gibt. Die Bitterkeiten oder Unglücksfälle eines Tages sind Donner, Blitz, Hagel und Alles, wodurch seine Heiterkeit getrübt werden kann, vgl. Joel 2, 2: „ein Tag des Dunkels und der Finsterniß, ein Tag des Gewölkes und des Nebels." Hiob will, daß gegen den Tag seiner Geburt, den Urheber aller seiner Leiden, das Vergeltungsrecht ausgeübt werden soll. Er ist der unglücklichste Mensch, der Tag soll der unglücklichste Tag sein. Hat ihn getroffen, was nur einem Menschen bitter ist, vgl. das: er sättigt mich mit Bitterkeiten in C. 9, 18, so möge auch den Tag treffen, was nur immer einem Tage bitter. Mit V. 6 beginnt die Verfluchung der Nacht der Empfängniß. Diese ist doppelt so lang, wie die des Tages der Geburt, weil sie der eigentliche Urheber von Hiobs Unglück ist. Der Nomin. absolut.: diese Nacht, steht nachdrücklich voran, um die Nacht in Gegensatz gegen den Tag zu stellen und darauf hinzuweisen, daß hier der zweite Theil der Siebenzahl beginnt. „Finsterniß nehme sie", Mond und Sterne mögen in ihr nicht leuchten. „Sie freue sich nicht unter den Tagen des Jahres": יחד, von חדה sich freuen, nicht von יחד vereinigt werden, Gen. 49, 6, denn dann müßte יֵחַד stehen. Die Nacht umfaßt hier einen Zeitraum von 24 Stunden, ein νυχϑή-

$\mu\varepsilon\varrho o\nu$, daher wird gesagt, sie solle sich nicht freuen unter den Tagen des Jahres. Der Zeitraum wird von der Nacht benannt, weil die Begebenheit, auf die es hier ankommt, in den nächtlichen Abschnitt fällt, während die Geburt als ein offenkundiges Factum dem Tage beigelegt worden. Die Tage des Jahres erscheinen hier personificirt, sie bilden eine fröhliche Gesellschaft, eine Tafelrunde, von der die Nacht, in der Hiob geboren worden, ausgeschlossen werden soll. Gegenstand der Freude ist die Existenz. Durch diese Bemerkung tritt unser Glied auf gleiche Linie mit dem vorigen und folgenden, die ebenfalls die Existenz der Nacht betreffen. „Sie komme nicht in der Monde Zahl", sie finde nirgends einen Platz, nirgends ein Andenken, sie komme um gleich als ob sie nie existirt hätte, werde gleichsam ganz aus dem Kalender gestrichen. Aehnlich Statius: excidat illa dies aevo, ne postera credant saecula. — „Siehe diese Nacht werde unfruchtbar", V. 7: nur weil man sich in die dichterische Personification nicht finden kann, will man an die Stelle der Unfruchtbarkeit die Oede und Verlassenheit setzen. Der Nacht, die einem so elenden Wesen wie mir das Dasein gegeben, möge das Handwerk ganz gelegt werden. Sie möge einer Kinderlosen gleich ein ödes und freudenleeres Leben führen. In den Worten: „nicht komme Jubel in ihr", bezieht sich der Jubel nach dem Parallelismus auf die Geburt eines Kindes, gegen den Hiobs Weheruf den schmerzlichen Contrast bildet, vgl. das: „die Nacht, welche sprach: ein Mann ward empfangen." Nach dieser Parallelstelle ist der Jubel als von der Nacht selbst ausgehend zu denken: dann hat man auch keinen Grund ferner zu der Annahme, daß der Verf. hier die im Vorhergehenden und Folg. herrschende Personification außer Acht gelassen habe: sie werde unfruchtbar und erhalte ferner keinen Anlaß zum Jubel. — Die Tagesverflucher in V. 8 sind solche, die sich die Kraft beilegten durch den Einfluß, den sie auf die Gestirne ausübten oder überhaupt durch ihren Zusammenhang mit den himmlischen Mächten bestimmte Tage zu unheilbringenden für diejenigen zu machen, denen sie übel wollten. Diese Schamanen, welche sonst nur Tage in Bezug auf bestimmte Individuen verfluchten, sollen den Tag von Hiobs Empfängniß an und für sich verfluchen:

יכּבהו von נקב = קבב verfluchen, verwünschen — beide Formen besonders in Bileams Geschichte vorkommend, den der König Moabs holen ließ, daß er Israel verfluche. Es wird hiebei vorausgesetzt, daß ihre Flüche nicht bloße Gaukeleien, sondern wirksam sind. Dieß kann man entweder als der Dichtung angehörend betrachten, ebenso wie die ganze Personification des Tages und der Nacht, oder man kann auch annehmen, daß der Verf. hier Hiob nach den Vorstellungen seiner Volksgenossen redend einführt. Das erstere ist unbedingt vorzuziehen, da wir uns hier so ganz auf dem Gebiete der Poesie befinden. — Das zweite Glied dient dazu, die Geschicklichkeit dieser Zauberer und ihre Kräfte zu erheben, um auf diese Weise zu zeigen, welch Furchtbares der Tag von ihnen zu erwarten habe, sie, die selbst das Schwerste zu leisten vermögen, denen selbst der König der Wasserthiere, der Leviathan gehorchen muß. Der Leviathan ist überall ein großes Wasserthier, hier ist nach C. 40, 25 an das Krokodil zu denken. Daß ein Sternbild diesen Namen geführt habe, dafür läßt sich nicht der geringste Beweis beibringen. Auch die „flüchtige Schlange" in C. 26, 13 ist kein Sternbild. Schlangenbeschwörung ist im Orient nicht ungewöhnlich, sie wird in Aegypten und in Indien noch jetzt getrieben. Die Hauptkunst besteht darin, die Schlangen aus den Schlupfwinkeln hervorzulocken, vgl. meine Schrift: die Bücher Moses und Aegypten S. 98. Dann verstehen sie es auch, die Schlangen in Erstarrung zu versetzen und sie wieder daraus zu erwecken, vgl. S. 99. Auf eine dieser beiden Künste bezieht sich das ארר. Daß man mit der großen Seeschlange oder mit dem Krokodil dergleichen versucht habe, davon findet sich keine Spur. Es scheint daher, daß die Setzung des Leviathan statt der gewöhnlichen Schlange hier der Dichtung, dem Streben angehört, die Kräfte der Zauberer auf das höchste zu steigern, nur um der verhaßten Nacht einen recht wirksamen Schlag beizubringen. Mit Ewald, Delitzsch u. A. hier an eine Sage ähnlich der indischen zu denken, wonach die Finsterniß der Sonne und des Mondes von einem Drachen kommt, der sie umstrickt hat, ist um so weniger Grund vorhanden, da sonst in unserm Buche keine Spur von solchen mythologischen Vorstellungen vorkommt. Wo sie angenommen

werden, sind sie überall von den Auslegern hineingetragen. Unser Buch hat dieß mit der ganzen heiligen Schrift gemeinsam, daß es sich auf dieß profane Gebiet nicht begiebt. Den Auslegern der heiligen Schriften aber fehlt es oft an dem heiligen Tacte, den diese besitzen. Der Leviathan kehrt in C. 40, 25 wieder. Muß man zugestehen, daß dort das natürliche Krokodil gemeint ist, so wird man unsere Stelle nicht davon losreißen dürfen. Die Construction des עתיד unmittelbar mit dem Infinit. ist eine poetische. In der Prosa würde die Vermittlung einer Präposition nicht fehlen. — Unter der Dämmerung in V. 9 ist nach dem Parallelismus mit שחר nicht die Abenddämmerung zu verstehen, wie in C. 24, 15, sondern die Morgendämmerung, wie in C. 7, 4. Die Sterne hier sind die Morgensterne in C. 38, 7, die Träger der fröhlichen Botschaft des anbrechenden Tages, unter ihnen der eigentliche Morgenstern, der sich durch seinen hellen Glanz zu dieser Mission so ganz besonders eignet, Jes. 14, 12. ואין, und nicht Sein f.: und es komme nicht. In יראה steht statt der für den Opt. gewöhnlichen verkürzten Form die unverkürzte. In der Verbindung mit ב bezeichnet das Verbum das mit Wohlgefallen in dem Gegenstande ruhende, das freudige Sehen. Die Wimpern der Morgenröthe sind hier und in C. 41, 10 die Strahlen der aufgehenden Sonne, welche in das Dunkel der Nacht hineinzucken. Bei den Arabern ist das Wort, welches Auge bedeutet, zugleich Name der Sonne und die Strahlen der Sonne werden Augenwimpern genannt. — Die grausame Nacht verdient dieß Schicksal, V. 10, denn hätte sie meine Empfängniß verhindert, so würde nicht so Entsetzliches mich betroffen haben. „Mein Leib", der Leib, der mich trug. Das Verschließen des Mutterleibes bezieht sich auf die Geburt, vgl. Gen. 20, 18, wo in Folge des Aufhörens des Verschließens des Mutterleibes das Gebären erfolgt. Entgegengesetzt ist: den Mutterleib öffnen, Gen. 29, 31. Die Nacht hätte dieß mittelbar verhüten sollen, indem sie die Empfängniß verhinderte. In dem zweiten Gliede darf man nicht aus dem ersten die Negation ergänzen, sondern man muß erklären: und verbarg also. ויסתר bezeichnet die Folge, welche aus dem Verschließen hervorgegangen sein würde.

C. 3, 11—19.

Nach der Verfluchung des Tages der Geburt und der Nacht der Empfängniß folgen bittere Klagen Hiobs über die unglückliche Thatsache seiner Existenz, welche dieser Verfluchung zur Begründung dienen. Warum bin ich nicht schon im Mutterleibe gestorben, wie eine Fehlgeburt, die nie das Licht der Welt erblickt? Oder, wenn ich einmal geboren werden sollte, warum raffte mich nicht der Tod gleich nach der Geburt hinweg? Ruhig würde ich dann den langen Todesschlaf schlafen, dasselbe Schicksal theilend mit stolzen Königen und Fürsten, die einst im Leben sich Paläste bauten und Schätze sammelten. Je eher man ankommt an dem Ziele, dem alle entgegengehen, desto besser. Wehe über einen Gott, dieß liegt im Hintergrunde, der die Seinen als Glück ersehnen läßt, wovor alles Lebendige ein Grauen hat.

V. 11. Warum starb ich nicht schon im Mutterleibe, verschied gleich nach der Geburt? V. 12. Warum empfingen mich Knie, und wozu sog ich an der Mutterbrust? V. 13. Dann jetzt läge ich und rastete, ich schliefe, dann wäre Ruhe mir. V. 14. Mit Königen und Landesräthen, die Trümmer sich erbauen. V. 15. Oder mit Fürsten reich an Gold, die ihre Häuser mit Silber füllen. V. 16. Oder gleich einer verborgnen Fehlgeburt würde ich nicht sein, gleich Kindern, die das Licht nicht sahen. V. 17. Dort hören die Bösen auf von ihrer Unruhe, und dort rasten die Ermatteten an Kraft. V. 18. Allzumal ruhen dort die Gefesselten, hören nicht des Treibers Stimme. V. 19. Klein und groß ist dort, und der Knecht frei von seinem Herrn.

Der Abschnitt zerfällt in zwei Theile, der Wunsch Hiobs vor der Geburt oder gleich nach derselben gestorben zu sein, V. 11. 12, und die Begründung dieses Wunsches, die wieder in zwei Unterabtheilungen zerfällt, die Begründung des Wunsches gleich nach der Geburt gestorben zu sein, V. 13—15, und die Begründung des Wunsches vor der Geburt gestorben zu sein, V. 16—19.

Wie Hiob hier spricht, so muß jeder in dunklen Leidenszeiten sprechen, der seine Sünde nicht kennt, und daher das Leiden, das

sie strafen und austilgen soll, als zwecklos betrachten muß, nicht als verhüllte Gnade betrachten kann. Ihm muß sein ganzes Dasein als unnütz erscheinen und er kann nur wünschen, daß es bald möglichst ein Ende nehme. Wer dagegen seine Sünde kennt, dem ist das Leiden eine herrliche Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Er spricht von ganzem Herzen: „es kann und mag nicht anders werden, alle Menschen müssen leiden, was lebt und webet auf der Erden kann das Unglück nicht vermeiden.“ Wem das Auge gehalten ist, daß er seine Sünde nicht sieht, der kann als das Ziel des Lebens nur das Lebensglück betrachten und wenn er dieß vermißt, so muß er in Verzweiflung und Murren versinken. Wer seine Sünde erkennt, der weiß auch, daß er grade in seinem Leiden in seinem rechten Elemente, in dem Stande ist, der seit Gen. 3 der eigentlich normale. Die Zeiten der Erquickung betrachtet er nur als Mittel zum Zwecke, als Stationen zum Ausruhen, zum Sammeln der Kräfte für die Lösung der eigentlichen Aufgabe des Lebens.

מרחם in V. 11 wird von den Einen erklärt: gleich nachdem ich aus Mutterleibe gekommen, von den Anderen nach dem Vorgange der Vulgata (in vulva): noch oder schon im Mutterleibe. Die letztere Erklärung, der schon Jeremias in der Nachbildung unserer Stelle in C. 20, 17 folgt und für die auch die Parallelstelle C. 10, 18 spricht: „warum führtest du mich aus Mutterschooße?“ ist schon an und für sich die wahrscheinlichere. Denn מרחם heißt: seit Mutterleibe und man hat keine Berechtigung dem Mutterleibe als Ausgangspunct des Sterbens das Herausgehen aus demselben zu substituiren, nicht anders als wenn man das: von Haus aus, erklären wollte durch: seit ich von Hause weggekommen. Und dann entscheidet für diese Erklärung die Steigerung, welche zwischen den zwei Gliedern dieses und des folgenden Verses stattfindet. Hierauf macht schon Janius aufmerksam: hoc et sequenti versu est vitae ineuntis detestatio quatuor gradibus distincta, a tempore, quo gestatus est in utero, quo ab obstetrice exceptus est, et quo admota sunt ei ubera. Nur einen seiner früheren Wünsche, den nicht empfangen zu sein, läßt Hiob hier fallen. Entscheidend aber für die Erklärung:

im Mutterleibe ist V. 16, vgl. zu V. 13. Werden aber diese ersten Worte richtig gefaßt, so kann man das Verhältniß dieser Strophe zu der vorigen nicht mit Schlottmann so bestimmen, in jener werde die Frage aufgeworfen: warum bin ich empfangen und geboren? hier dagegen die Frage, wenn ich einmal geboren werden mußte, warum bin ich nicht gleich gestorben? Auch hier noch geht die Klage auf die Thatsache der Geburt selbst. Das Fut. hier und im folgenden Verse, da doch von einer vergangenen Sache die Rede ist, erklärt sich wie in V. 2 am einfachsten aus der Vergegenwärtigung: Hiob versetzt sich hier in der Lebhaftigkeit des Affectes in die Zeit vor seiner Geburt, im Folg. in die Zeit, wo er bereits geboren war. Das zweite Glied bezieht sich nach dem Bemerkten auf eine von der des ersten verschiedne Thatsache. „Ging hervor aus Mutterleibe und verscheide" das ist s. v. a. oder warum war bei mir nicht wenigstens das Verscheiden unmittelbar verbunden mit dem ersten Erblicken des Lichtes dieser elenden Welt. — Warum, fragt Hiob in V. 12, ist mir gleich bei meiner Geburt hülfreiche Pflege geworden? Warum ließ man mich nicht, ihr selbst überlassen, umkommen? Zu dem ersten Gliede: warum empfingen mich Knie? ist Gen. 30, 3 zu vgl., wo Rahel sagt: die Magd Bilha solle auf ihren Knien gebären, und C. 50, 23, wo gesagt wird, die Urenkel Josephs seien auf seinen Knien geboren worden. Diese Stellen zeigen, daß Eltern und Großeltern die Neugebornen zum Zeichen der Anerkennung und Liebe auf den Schooß nehmen. Man hat hier aber nicht an bestimmte Knie zu denken. Die Knie oder der Schooß sind der natürliche Platz für die Neugebornen und Unmündigen. „Und was sind Brüste, daß ich sauge", was sind sie im Verhältniß zu mir, wie komme ich dazu aus ihnen zu trinken? Die Ernährung und Erhaltung ist ja für denjenigen keine Wohlthat, dessen Leben nur eine Last ist. — Wäre ich als Kind gestorben, V. 13, so würde ich jetzt ruhen und rasten und frei sein von meinem Unglück. Hiob hatte in V. 11 gewünscht, daß er entweder noch im Mutterleibe vor seiner Geburt, oder doch gleich nach seiner Geburt gestorben sein möge. V. 13—15 beziehen sich nun auf das zweite Glied dieses V., das Sterben nach der Geburt,

V. 16 f. wenden sich zurück zu dem ersten Gliede, dem Sterben im Mutterleibe. Jetzt, wo ich so gränzenlos unglücklich bin. „Läge ich und würde rasten": das erste Verbum im Prät., das zweite im Futur., weil das Ruhen aus dem Liegen folgt. „Ich schliefe, dann wäre Ruhe mir:" unter dem Bilde des Schlafes wird fast bei allen Völkern der Tod dargestellt, „des Schlafes Bruder". Es heißt eigentlich: „dann würde ruhen mir", vgl. Jes. 23, 12. Das Ruhende wird nicht näher bezeichnet. Es ist das Herz oder die Seele als Sitz der Affecte. Es ruht dasjenige, worin Ruhe und Unruhe sich kundgeben. — Ich würde dann ebenso glücklich sein, sagt Hiob in V. 14 und 15, wie die Großen der Erde, die wenn sie auch Paläste gebaut und Schätze gesammelt haben, doch einst hinab wandern müssen in das düstere Reich. Man konnte Hiob erwiedern: wäre er gleich nach der Geburt gestorben, so würde er alles Erdenglückes, der Möglichkeit ein solches zu erhalten, aus dem großen Loostopfe der menschlichen Schicksale ein glückliches Loos zu ziehen, verlustig gegangen sein. Ein elendes Gut antwortet er, und ein geringer Verlust. Ich, der gleich nach der Geburt verstorbne, würde ja den Mächtigsten und Glücklichsten der Erde im Tode gleich sein. Es ist gleichgültig, ob man unter Mühe, Arbeit und Sorge ein Glück besessen oder nicht besessen, dem der Tod sobald ein Ende macht. Es ist aus dem vorigen Verse zu ergänzen: ich schliefe. Die Landes-Räthe sollen nach mehreren die höchsten Beamten der Könige sein. Besser aber wird man unter den Berathern der Erde die Könige selbst verstehen, in Vergleichung von Jes. 9, 5, wo der große König der Zukunft, der Messias, Rathgeber genannt wird, Jes. 11, 2, wo auf ihm der Geist des Rathes ruht, Mich. 4, 9, wo der Berather ebenfalls im Parallelismus mit dem Könige steht, C. 12, 13 hier, wo der Rath Gott beigelegt wird. Die stolzen Bauten passen besser für die höchsten Inhaber des Regimentes. Jedenfalls gehören die Könige auch unter die Räthe und sind der vorzüglichste Theil derselben. In den Worten: „die Trümmer sich erbauen" liegt eine Verspottung der Könige, welche prächtige Gebäude aufführen, die so schnell wieder zusammenfallen: „menschliches Wesen, was ists gewesen, in einer Stunde geht es zu

Grunde." Alle stolzen Bauten sind tiefer betrachtet das was sie einst sein werden: Trümmer. Bei dieser Erklärung werden die Worte in ihrer natürlichen Bedeutung genommen und der Sinn ist ganz der bittern Gemüthsstimmung Hiobs angemessen. Nicht nur die Könige selbst sterben, auch ihre Werke sind der Vergänglichkeit unterworfen, so daß sie nicht einmal den kümmerlichen und doch so begehrten Trost haben in ihren Werken fortzuexistiren. Auch das möglichst beste Loos auf Erden hat also keinen reellen Vorzug vor dem Nichtsein. Es verlohnt sich wahrlich nicht um solch elenden Preis zu leben! Wer den herrlichsten Prachtbau errichtet zu seines Namens ewigem Gedächtniß, vgl. das: „wir wollen uns einen Namen machen", Gen. 11, 4, baut doch nur — Ruinen. Die meisten Ausleger nehmen jetzt חרבות in der Bedeutung Grabmäler, Mausoleen, aber diese ganz unerweisliche Bedeutung paßt nicht einmal in den Zusammenhang. Der Zug wäre in diesem ein nichtssagender. Was den Sprachgebrauch betrifft, so kommt die Redensart בנה חרבות mehrfach vor, Jes. 58, 12, Ez. 36, 10, jedoch in der Bedeutung Trümmer wieder aufbauen. Diese ist aber nur scheinbar von der hier stattfindenden verschieden. Denn das wieder liegt nicht in der Redensart selbst, sondern nur im Zusammenhange. Nach Ewald soll das Wort ausländisch und aus dem Aegyptischen Pyramide entstanden sein. Aber wo ein gesicherter Hebräischer Sprachgebrauch vorliegt, darf man sich solchen luftigen Hypothesen nicht überlassen. Dem Einwande, nicht die Vergänglichkeit des Gebauten an sich, sondern nur die Kürze des Besitzes für das Individuum komme hier nach dem Zusammenhange in Betracht, haben wir schon vorgebaut. Hätten die Werke ewigen Bestand, so würde das Individuum in ihnen eine Art von Fortexistenz haben. Was kann das Leben für einen Werth haben, das unter solchen Bedingungen steht, das im besten Fall doch immer einen solchen Ausgang hat und auf dem dabei die dunkeln Gewitterwolken solcher Katastrophen stehen, wie sie über Hiob ergangen! — In V. 15 die Vergänglichkeit und Nichtigkeit irdischer Hohheit, irdischer Herrschaft, irdischer Pracht, in V. 16 die Vergänglichkeit irdischer Reichthümer. Aus diesem Unterschiede ist das oder zu erklären. Die

Fürsten kommen hier nicht in der Qualität als Regenten in Betracht, diese faßt Hiob bei den Königen und Landesräthen ins Auge, sondern in der Qualität als reiche Besitzer. Völlig unbegründet ist die Annahme Hirzels u. A., daß בתים hier Mausoleen bezeichne. Wo von Häusern die Rede ist, da denkt jeder zunächst an die Behausungen der Lebenden, und soll das Ungewöhnliche, die Behausungen der Todten, dadurch bezeichnet werden, so muß dieß bestimmter bezeichnet sein. Die Mausoleen waren auch nicht der Ort, wo man gewöhnlich Schätze sammelte, und nach dem Zusammenhange gehören sie gar nicht hieher. — Oder, fährt Hiob in V. 16 fort, wenn mein erster Wunsch erfüllt wäre, wenn ich gar nicht das Licht der Welt erblickt hätte, sondern schon im Mutterleibe gestorben wäre, so würde ich zwar spurlos verschwunden sein, aber auch die Leiden des Lebens nicht empfunden haben. „Wie eine verborgne Fehlgeburt würde ich nicht sein": das nackte Leben währt zwar auch im Scheol fort, wo nach dem Folgenden die vorzeitig gebornen Kinder sich befinden. Aber dieß traumähnliche Dasein ist kaum ein Dasein zu nennen. הְיָה steht hier in emphatischer Bedeutung. Verborgen ist s. v. a. unbekannt, spurlos verschwindend, unbeachtet. — Dort, V. 17, nämlich, wo ich sein würde, wenn ich vor der Geburt gestorben wäre. „Die Bösen hören auf in Bezug auf Unruhe", רֹגֶז ist der Accusativ, welcher zur näheren Bezeichnung dient. Die Bösen, die im Leben nie ruhig waren, die durch die mit dem Bösen immer verbundne Unruhe hin- und hergetrieben wurden, vgl. Jes. 57, 20: „Die Bösen sind wie ein erregtes Meer, welches nicht ruhen kann", rasten dort ebenso, wie die, welche der Gegenstand ihrer Bedrückungen waren. „Die Ermüdeten an Kraft" — יְגִיעַ, ein Adjectiv nach der Form קָטִיל mit passiver Bedeutung — verhalten sich zu den Bösen wie der Ambos zum Hammer. Hiobs Aussicht erstreckt sich hier nicht über das Mittelreich, den Scheol hinaus, der vor der Erlösung durch Christum neben den Bösen auch die Gerechten für ihr künftiges Erbe aufbewahrte. Er wünscht lieber dort zu sein, wo er den Bösen wenigstens gleich sein wird, als länger auf der Erde, deren Leiden — ein seltsames und ärgerliches quid pro quo — mit viel härterem Drucke auf ihm lastet, wie auf jenen.

Die Aussicht auf das, was jenseits des Scheol liegt, auf Himmel und Hölle, bleibt ihm hier verschlossen. Daß er es wenigstens ahndete, geht aus andern Stellen hervor. Hier aber, wo ihm das Walten von Gottes Gerechtigkeit auf Erden so ganz zweifelhaft geworden, kann der Gedanke an ein jenseitiges Walten unmöglich Kraft gewinnen. Erst muß Vernunft in die irdischen Führungen Gottes kommen. Die Ermatteten an Kraft sind nach dem Gegensatze gegen die Bösen als solche zu denken, die schuldlos gelitten haben. Welch eine Weltordnung ist das, die hier die Bösen zufrieden läßt und dort die Dränger und die Leidenden zu gleichem Loose vereinigt. Welch eine beste Welt, in der die Gerechten sich sehnen müssen nach dem Jenseits, in dem sie es doch ebenso gut haben, wie die Bösen! — „Allzumal ruhen dort die Gefesselten", V. 18: durch יחד, zusammen, wird angedeutet, daß ihrer eine große Menge ist, s. v. a. die Gefangenen, deren es ach nur zu viele gibt, mehr wie die „beste Welt" es verträgt, die Weltordnung eines „gerechten Gottes" es zuläßt. Der „Treiber", der Aufseher, der die Sclaven zur Arbeit „antreibt", scheint auf die Anfänge des Volkes in Aegypten hinzuweisen. — „Klein und Groß ist dort", V. 19: die Großen sind als die Unterdrücker, die Kleinen oder Geringen als die Unterdrückten zu denken. Das הוא steht als Copula. Das: unter gleichen Verhältnissen, liegt eingeschlossen in dem d o r t. Denn Hiob geht von der Voraussetzung aus, daß es in dem Scheol keine Unterschiede gibt. Es ist das nach ihm das Land, wo keine O r d n u n g e n sind, C. 10, 22. Man hat hienach keinen Grund, das הוא mit E w a l d durch d e r s e l b e zu erklären. Diese Bedeutung findet zudem nirgends statt. Die Annahme derselben beruht nur auf unrichtiger Deutung von Jes. 41, 4. Ps. 102, 28. Dann ergibt sich bei Annahme dieser Bedeutung auch kein passender Sinn. Statt d e r s e l b e müßte es heißen d a s s e l b e. Denn es handelt sich nicht um Gleichheit der Person, sondern der Lage. Das Richtige hat die Vulgata: ibi sunt. Der Plur. אדנים steht für das Abstract. Herrschaft wie Jes. 19, 4.

C. 3, 20—26.

Warum gibt Gott den Unglücklichen Leben, welche den Tod als das größte Glück ersehnen? Warum fristet er mir das elende Dasein, der ich unter der Last meiner Leiden erliege? Zuerst das warum in Bezug auf die Elenden überhaupt, V. 20—22, dann das warum speciell in Bezug auf Hiob, so daß also die Siebenzahl des Abschnittes durch die drei und vier getheilt wird.

V. 20. Warum gibt er dem Elenden Licht, und Leben den Herzbetrübten? V. 21. Die auf den Tod harren und er ist nicht, und nach ihm graben vor Schätzen. V. 22. Die sich freuen bis zum Jubel, jauchzen, wenn sie das Grab finden. — V. 23. Dem Manne, dessen Weg verborgen, und den Gott rings umzäunet. V. 24. Denn meiner Speise kommt mein Seufzen zuvor, und es ergießt sich gleich den Wassern mein Gestöhne. V. 25. Denn bangt mir vor etwas, so trifft es mich, und was ich fürchte kommt mir. V. 26. Ich habe keine Ruhe und keine Rast und keinen Frieden, und es kommt Unruhe.

Hiob redet in V. 20 zwar von den Unglücklichen überhaupt, er meint aber speciell die Unglücklichen seiner Art, die leidenden Gerechten. Denn das Leiden der Bösen ist für ihn kein Räthsel und Geheimniß, in ihm erkennt er die gerechte Strafe und Vergeltung. Eben deshalb bedarf es keiner näheren Begränzung der Unglücklichen. Bei den Bösen ist das Leid nur accessorisch, und bei den Gerechten ist es hervorstechend und characteristisch. Hiob stellt hier geradezu die Thesis auf, die er in allen seinen folgenden Disputationen gegen die Freunde vertheidigt, daß das Leiden der Gerechten sich nicht rechtfertigen lasse. „Warum gibt er dem Elenden Licht": Subject ist Gott, der aber absichtlich nicht ausdrücklich genannt wird. Den Namen Gottes läßt Hiob öfter aus, wenn er etwas zu sagen hat, was mit der Ehrfurcht gegen Gott streitet, ihn zur Rechenschaft zieht und mit ihm hadert. Im Vorigen hatte Hiob Gottes gar nicht gedacht. Hier haben wir die zweite Stufe. Er redet von Gott, aber noch hält ihn die Ehrfurcht ab seinen Namen zu nennen. Das thut er erst später,

da er von den Freunden noch mehr gereizt wird. Das Licht ist das Sonnenlicht, welches die Lebenden bestrahlt, also das Licht gleichgeltend dem Leben im zweiten Gliede. Die Antwort auf Hiobs Fragen ist die: Gott züchtigt die Frommen in gerechter Vergeltung und zu ihrer Förderung, aber er übergibt sie dem Tode nicht. Es gibt also keinen „Elenden" in Hiobs Sinne. Denn er versteht darunter einen definitiv Unglücklichen. Wer dauernd unglücklich wäre, würde es in Folge seiner Schuld und zur Strafe seines Abfalls sein, indem das Leid, das ihn zu Gott führen und inniger mit ihm verbinden soll, von Gott abgeführt hat. Diese Antwort gibt ihm später Elihu. Vom Pelagianischen Standpuncte, der verkennt, daß auch der Gerechte noch ein Sünder ist, läßt sich auf dieses warum, auch soweit es auf das temporäre Leiden gerichtet ist, gar kein darum auffinden. — Die ungestüme Todessehnsucht, die Hiob in V. 21 als den Frommen angethan gern auf Gottes Rechnung setzen möchte, ist vielmehr eine krankhafte Erscheinung, die ganz von selbst weicht, sobald das Leiden in dem rechten Lichte betrachtet wird. „Und nach ihm graben vor Schätzen": an die Stelle des Participiums, das sich an מרי נפש anschließt, tritt hier das Verbum finitum als die Hauptform. Man darf nicht erklären: sie würden graben, sondern nur sie graben. Das eifrige Suchen wird durch eine abgekürzte Vergleichung als graben bezeichnet. Diese bildliche Bezeichnung des eifrigen Suchens ist um so passender, da der Sitz des Todes, der Scheol als unter der Erde befindlich dargestellt wird. — Zu: die sich freuen bis zum Jubel, V. 22, vgl. Hos. 9, 1. אלי ist eine seltne poetische Form, eigentlich Stat. constr. Das Finden des Grabes deutet zurück auf das Suchen desselben im vorigen Verse. — Vor V. 23 ist aus V. 20 zu ergänzen: warum gibt er Licht. Daß Hiob bei dem Manne speciell an sich denkt, daß er hier von dem warum in Bezug auf die Elenden überhaupt zu dem warum speciell in Bezug auf sich übergeht, zeigt die Verbindung mit dem Folgenden. Vgl. C. 16, 21. Also: warum gibt er das Leben mir, dem Manne u. s. w. „Dessen Weg verborgen ist", der nicht Weg noch Steg weiß, keinen Ausweg aus dem Leiden erblickt. Der Weg ist hier verborgen für den, der ihn

gehen soll. Bei Jesaias in C. 40, 27 klagt Israel: „verborgen ist mein Weg vor dem Herrn.“ Das ist der Grund des Verborgenseins für den Leidenden. Wenn Gott sich um unsern Weg, unsere Lebensbahn nicht kümmert, so wissen wir nicht wo aus noch ein. Zu dem: „den Gott umzäunt hat“, dem er jeden Ausweg verschlossen, jede Hoffnung geraubt hat, vgl. Hos. 2, 6. Klagel. 3, 7 und hier C. 1, 10. — Denn zu Anfang von V. 24 zeigt, daß Hiob sich nicht umsonst als einen Mann bezeichnet hat, dessen Weg verborgen ist u. s. w. Es bezieht sich nicht bloß auf unsern Vers sondern auf V. 24—26. „Mein Seufzen kommt meiner Speise zuvor“, ich kann vor Seufzen meine Speise nicht herunterbringen, so oft ich essen will, muß ich vielmehr seufzen. Parallel ist Ps. 42, 4: „meine Thränen sind mir Speise Tag und Nacht“, ich kann vor Weinen nicht essen oder statt zu essen weine ich, 1 Sam. 1, 7, von der betrübten Hanna: „sie weinte und aß nicht“, Ps. 102, 5: „ich vergesse mein Brot zu essen.“ „Und es ergießt sich gleich dem Wasser mein Gestöhne:“ eigentlich mein Gebrüll, gleich dem des Löwen, das Seufzen wird bei steigendem Schmerze zur lauten Wehklage. Das Wasser als Bild der Menge. Die Erklärung Hirzels: mein Seufzen ist mir wie Speise und Trank, ist mein tägliches Brot — ist verwerflich, denn לִפְנֵי kann nicht anstatt heißen, wie zuletzt auch noch Delitzsch erklärt hat, תָּבֹא würde dann unpassend stehen und וַיִּתְּכוּ zeigt, daß der Vergleichungspunct zwischen den Klagen und dem Wasser das sich Ergießen, das Hervorströmen ist. — „Denn bangt mir vor etwas, so trifft es mich“, V. 25: פחד ist hier der Schrecken im objectiven Sinne, das wovor einem bangt. Das menschliche Herz ist unerschöpflich in Befürchtungen. Wen also alles trifft, was er fürchtet, der muß gar elend sein. — Die gehäuften Synonyma in V. 26 dienen zur malerischen Beschreibung des gehäuften Unglückes, das Hiob keinen Augenblick Ruhe läßt. רגז, Unruhe bezeichnet das Unglück insofern als es die Ruhe raubt und in eine unruhige Bewegung versetzt. Auch im ersten Gliede bezeichnen die drei Verba nicht die innere Ruhe an sich, sondern daß Hiob gar keine Ruhe gelassen, keine Erholung gewährt wird, daß Schlag auf Schlag die Leiden ihn treffen.

Hiob hatte sich bitter über sein Unglück beklagt, hatte dasselbe wenn auch nur indirect als unverschuldet dargestellt und Gott vorgeworfen, daß er ihn und andere (er fängt schon hier an als Vertreter einer ganzen Partei aufzutreten) durch unverschuldete fortdauernde Leiden zur Verzweiflung bringe. Gegen ihn erhebt sich Eliphas in C. 4. 5. Er läßt im Anfang seine Meinung noch nicht klar hervortreten, deutet aber schon an, wie Hiobs Verzweiflung die Richtigkeit der Voraussetzung seiner Unschuld, von der er ausgehe, sehr zweifelhaft mache. Darauf zeigt er, wie das Gesetz der Vergeltung durch die ganze vernünftige Schöpfung hindurch gehe und deutet darauf hin, daß auch Hiobs Schicksal wohl keine Ausnahme von der Regel bilden werde. Damit Hiob sich weniger sträube dieß anzuerkennen, erzählt er eine ihm gewordne Erscheinung und legt dieser seine Meinung von der Geneigtheit der menschlichen Natur zum Bösen in den Mund — die Nutzanwendung war: homo es, humani nihil a te alienum putes. Dann spricht er unverhohlen seine Behauptung aus, daß alles Unglück nicht ohne Grund, daß es vielmehr nothwendige Folge der Sünde sei. Die Anwendung lag für Hiob nahe genug. Lasse sich nun der Mensch dieß Unglück zur Warnung dienen und wende sich zu Gott, so verzeihe ihm Gott und lasse ihn wieder zum Glück gelangen. Dieß zu thun ermahne er Hiob. „Je bitterer die Arzenei der Mitte war," sagt Ewald, „desto süßer und lieblicher sucht dieser mögliche Rettung verheißende Schluß zu wirken".

C. 4, 1—6.

Eliphas bittet um die Erlaubniß reden zu dürfen. Er erinnert Hiob, wie viele Unglückliche er früher durch seinen Zuspruch gestärkt habe, in Hinweisung auf den durch ihre Rechtschaffenheit verbürgten seligen Ausgang. Der Trost, den er andern gespendet, müsse jetzt ihm selbst zu Gute kommen, wenn er rechtschaffen sei. Da er nun aber, mit sich selbst im Widerspruch trostlos verzweifle, so würde wohl zu seiner Rechtschaffenheit ein Fragezeichen zu setzen sein. So ist schon der Anfang, bei aller

Milde und Schonung in der Form für Hiob, der sogleich merkt, wo die Sache hinaus will, tief verwundend, um so mehr, da Eliphas von vornherein weniger die Stellung des Freundes annimmt, der mit dem Weinenden weint, als des Lehrers, der den Verirrten zurechtweisen will, etwas von oben herab und als unbußfertiger Bußprediger redet.

V. 1. Und es antwortete Eliphas der Themaniter und sprach: V. 2. Versucht man ein Wort an dich, der du müde bist? Doch wer vermöchte die Rede zu hemmen? V. 3. Siehe du mahntest viele, und schlaffe Hände kräftigtest du. V. 4. Den Strauchelnden richteten auf deine Worte, und brechende Knie stärktest du. V. 5. Wenn es nun kommt an dich, so wirst du müde, dich trifft es, so erschrickst du. V. 6. Ist nicht deine Gottesfurcht deine Zuversicht, und deine Hoffnung, sie ist doch wohl deiner Wege Unsträflichkeit.

Obgleich kaum zu erwarten ist, daß du meine Rede gut aufnehmen werdest, sagt Eliphas in V. 2, so ist mir Schweigen doch unmöglich. נִסָּה ist sonst überall 3. Sing. Präter. in Piel und diese kommt wie hier mit dem fragenden ה vor Deut. 4, 34. Danach wird man erklären müssen: versucht man ein Wort an dich? נִסָּה findet sich auch sonst nicht selten in der Bedeutung des Versuchens, Probirens, so Deut. 4, 34. 28, 56. 1 Sam. 17, 39. Dem allgemeinen man statt wir entspricht im zweiten Gliede das ebenfalls allgemeine מִי. Abzuweisen sind die andern Erklärungen. Mehrere nehmen nach dem Vorgange des Aquila und Symmachus an, daß נסה hier stehe für נשׂא erheben, num suscipiemus. Hiebei hat man die Analogie von Ps. 4, 7 für sich, wo dieselbe Verwechslung vorkommt. Aber es liegt hier kein genügender Grund vor sie anzunehmen, um so weniger, da die Redensart נשׂא דבר sonst nie vorkommt. Andere nehmen נסה als ein Plur. Fut. von נסה versuchen mit Entlehnung des Vocales von den Verbis לא. Hier hat man die Schwierigkeit 1) daß נסה immer nur in Piel, nie in Kal vorkommt, 2) daß die Verba לה weit seltner Bildungen von den Verbis לא entlehnt haben, wie umgekehrt. Das הלאה fragend zu nehmen hat man keinen Grund, vielmehr könnte hier das Fragewort kaum fehlen, da die Frage

nur dann durch den bloßen Ton ausgedrückt wird, wo der Zusammenhang keine andere Auffassung zuläßt. Man wird auch das תִלְאֶה nicht auf den muthmaßlichen Erfolg der Rede beziehen dürfen: du wirst ermüden, ungeduldig werden, sondern es geht vielmehr auf den Zustand, in dem Hiob sich schon befand: du bist schon müde durch das Leiden selbst, wie wird es erst werden, wenn wir noch reden? wobei darauf hingedeutet wird, daß die Freunde zunächst nicht lindernden Balsam in die Wunde Hiobs gießen konnten, sondern durch die Predigt der Buße ihn noch stärker verwunden, ihm sein letztes Gut, die Unschuld rauben mußten. War er jetzt schon müde, was erst dann? Für diese Erklärung spricht das: „du bist müde“ in V. 5 und dann die Motivirung des früheren Schweigens der Freunde in C. 2, 13: „denn sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war.“ Ebenso auch C. 16, 7: „ja nun hat er mich m ü d e g e m a c h t“, wo die Ermüdung ebenfalls durch die von Gott verhängten Leiden hervorgerufen wird. „Du bist müde“, kann stehen für der du müde bist, doch ist dieß nicht grade nothwendig, es kann auch kurz den Grund angeben, der den Versuch der Rede bedenklich macht und die Frage motiviren, ob das Wort gewagt werden soll: du bist ja müde. Mehrere erklären jetzt: wirst du es übel nehmen, wenn ein Wort zu dir e r h o b e n wird? oder wie Gesenius: an si verbum ad te t e n t a b i t aliquis aegre feres? so daß das fragende הַ der Sache nach zu תִלְאֶה gehören soll. Allein gegen diese Erklärung spricht die schon nachgewiesene Beziehung des תִלְאֶה auf das Leiden selbst, nicht auf den Erfolg der Reden, dann die bei dieser Erklärung angenommene Stellung das הַ interr., für die sich im ganzen A. T. keine Analogie vorfindet. „Doch die Rede zu hemmen wer vermöchte!“ du wirst, sagt Eliphas, da du die göttliche Züchtigung und unser S c h w e i g e n schon so ungeduldig aufgenommen hast, noch ungeduldiger werden über unsere Reden, die doch leider nothwendig einen züchtigenden Character tragen müssen, aber schweigen ist hier unmöglich, da es sich um die Ehre Gottes handelt, welche zu vertheidigen ein unwiderstehlicher Drang seine Diener treibt. מִלָּה ist das poetische Wort für דָּבָר, Rede. Die im Aramäischen und Arabischen herrschende Pluralendung ין findet sich in der Prosa

erst im späteren Sprachgebrauche, in der Poesie dagegen, welche das Fremde und Seltne liebt, schon sehr früh, schon in dem Liede der Debora Richt. 5, 10. — Warum, sagt Eliphas in V. 3. 4, tröstest du dich denn nicht mit demselben Trost, durch den du früher so oft Andere aufgerichtet hast? „Du hast viele gemahnt", zurechtgewiesen wegen ihres ungeduldigen Murrens und ihrer Verzweiflung im Unglück. „Die schlaffen Hände stärktest du", die Hände kommen als Organ des Handelns in Betracht. Die schlaffen Hände jemandes stärken heißt bei ihm Muth und Kraft und Energie des Handelns von Neuem beleben, vgl. Richt. 9, 24. Jes. 35, 3. Das Futur. bezeichnet ein Pflegen. Es war dein eigentliches Geschäft die Muthlosen aufzurichten. Der Strauchelnde in V. 4 bezeichnet einen solchen, dem das Unglück Stein des Anstoßes wird, so daß er dadurch zum Verzweifeln an Gottes Vorsehung und zu unziemlichen Handlungen gebracht wird. „Brechende Knie eignen einem solchen, der unter einer schweren Last ermüdet zusammensinkt. Eine Anspielung auf V. 3 u. 4 findet sich in Jes. 35, 3: „stärket schlaffe Hände und kräftiget brechende Knie." Wir sahen schon früher, daß sich bei Jesaias eine Reihe solcher Anspielungen auf Hiob vorfinden. Wodurch hat Hiob die Unglücklichen aufgerichtet? Die Antwort auf diese Frage gibt uns V. 6. Er hat in ihnen das Bewußtsein belebt, daß Gottesfurcht und Unsträflichkeit zuletzt doch oben aufkommen müssen, daß Gott die Seinen nur zeitlich verlassen kann. Bei diesem Puncte setzt Eliphas ein. Warum verzweifelt Hiob? Ist die Grundlage des Trostes, womit er Andere getröstet hat, aufrichtige Gottesfurcht und wahre Unsträflichkeit, bei ihm vorhanden, warum sollte sich denn der Trost, der sich an den Anderen bewährt hat, nicht auch an ihm bewähren. Aber an dieser Grundlage, das deutet er leise an, wird es eben wohl fehlen. Das ist allerdings eine sehr scheinbare Argumentation. Aber übersehen wird dabei die große Verzagtheit des menschlichen Herzens, die nur derjenige erkennt, der selbst im Kreuze geübt ist und zugleich auch die seltne Größe von Hiobs Leiden. Uebersehen wird auch, daß man relativ vollkommen unschuldig sein, und doch weil man sich aus Mangel an tieferer Sündenerkenntniß in dasselbe nicht zu finden vermag, durch

dasselbe sehr niedergebeugt werden kann. Wer diese Sündenerkenntniß hat, wird freilich viel standhafter im Kreuze sein können, als Hiob sich bewährt. Statt, wie später Elihu thut, darauf hinzuweisen, sucht Eliphas, dem selbst dieß Bewußtsein fehlt, von Hiob das Geständniß einer speciellen Schuld zu erpressen, die grade dieß specielle Leiden hervorgerufen. Ohne es zu wollen, legt er jedoch hier selbst ein Zeugniß für Hiob ab. Denn die Leidenden wirksam trösten zu können, ist ja ein Werk des innig mit Gott Verbundnen — das hat hinreichend die jämmerliche Figur gezeigt, in der sich der Rationalismus am Kranken- und Sterbebette darstellte — und aus ihrer Tröstung sein angelegentlichstes Geschäft zu machen, zeigt eine Fülle seiner Nächstenliebe, wie sie nur dem wahrhaft Frommen eigenthümlich ist. Die angeborne Selbstsucht beneidet den Glücklichen und vergißt des Bekümmerten. — כי in V. 5 nimmt man am besten in der Bedeutung wenn, in der es oft vorkommt, z. B. Ps. 8, 4. 120, 7. Es gibt die Bedingung an, unter der die Ermüdung bei Hiob eintritt. Da kann כי nicht bedeuten. „Es kommt", nämlich dasjenige, was Andere vor dir erlitten haben. — „Deine Gottesfurcht", V. 6, richtig Michaelis: si modo vera fuit. Eliphas geht auf Hiobs Voraussetzungen ein und sucht ihm auf diese Weise das Ungegründete derselben anschaulich zu machen. Deine Furcht steht dichterisch für deine Gottesfurcht. Die Gottesfurcht ist die Furcht schlechthin. כסלה Vertrauen: in dieser Bedeutung kommt sonst nur das Mascul. כֶּסֶל vor, C. 8, 14. In dem zweiten Gliede steht das Prädicat voran, um das Subject am Ende desto stärker hervorzuheben. Dieß geschieht noch bestimmter durch das dem Subjecte vorgesetzte ו: und deine Hoffnung, was die betrifft, so ist sie doch wohl deine Unschuld. Durch Wege wird der Wandel bezeichnet. Wie die Gottesfurcht auf die Erfüllung der Gebote der ersten Tafel geht, so die Unsträflichkeit der Wege auf die zweite. Ein gutes Gewissen, das hat sich in Hiobs früherer Seelsorge an Anderen als ein kräftiges Trostmittel erwiesen. Wenn er nun trostlos verzweifelt im eignen Leiden, so wird der Grund wohl daran liegen, daß eben das gute Gewissen fehlt. Ist dieß, so darf er nicht ferner

Gott anklagen, sondern er muß in seinen eignen Busen greifen. Das practische Resultat ist: statt zu murren bekehre dich.

C. 4, 7—11.

Wir haben hier die zweite Hälfte der ersten Dekade. In der ersten war Hiob zu bedenken gegeben, ob er wohl unschuldig sein könne, da er selbst sich für rettungslos verloren halte, hier wird ausgeführt, wer rettungslos verloren gehe, könne nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht unschuldig, er müsse schuldig sein.

V. 7. Bedenke doch: wer ist, der unschuldig umkam, und wo sind Rechtschaffene, welche ausgerottet wurden? V. 8. Wie ich sah, die Bosheit pflügten und Leid säten, die mußtens erndten. V. 9. Von dem Odem Gottes kommen sie um, und von dem Hauche seiner Nase gehen sie zu Grunde. V. 10. Das Geschrei des Löwen und die Stimme des Brüllers und die Zähne der Junglöwen wurden zerstört. V. 11. Der Leu kommt um ohne Beute, und die Söhne des Löwen zerstreuen sich.

Gegen die Argumentation des Eliphas bemerkt Michaelis: aliud est perire, aliud graviter affligi. Eliphas setzt voraus, daß der gänzliche Untergang, dem Hiob schon so nahe zu sein schien, wirklich erfolgen werde — falls er nämlich nicht durch die Bekehrung ein völlig neues sittliches Fundament lege und eine neue Rechnung mit Gott beginne — und glaubt dieß mit um so größerem Rechte zu thun, da Hiob selbst in der Hitze der Anfechtung und in der Mangelhaftigkeit seiner Sündenerkenntniß, die ihm den Schlüssel zu seinen Leiden raubte, alle Hoffnung auf eine Wiederherstellung verloren hat. Der Satz, den Eliphas zu Grunde legt: wahre geistliche Rechtschaffenheit und völliger Untergang sind unverträglich mit einander und können nie in Verbindung vorkommen, ist richtig. Statt aber Hiob bei seiner Voraussetzung zu fassen, hätte Eliphas ihm vielmehr den Freundesdienst thun sollen, diese Voraussetzung zu bestreiten. Er hätte gegen ihn ausführen sollen, daß oft, wo die Noth am größten, die Hülfe am nächsten ist, er hätte ihm den rechten Schlüssel zu seinem Leiden darbieten sollen in Erörterung des Satzes: wen Gott lieb hat, den züchtigt

er. Doch dazu war er nicht im Stande, weil es ihm nicht weniger wie Hiob an der rechten Sündenerkenntniß fehlte.

Das Pron. הוא steht in V. 7 für das Verbum substantiv. und vor אבד ist das Relativ. zu ergänzen, vgl. C. 13, 19. C. 17, 3, also: erinnere dich doch, wer ist ein Unschuldiger der umkam, liefert dir wohl deine Erfahrung ein einziges Beispiel dessen, daß u. s. w. Bei der Geneigtheit des menschlichen Herzens zur Selbsttäuschung war es für Hiob sehr schlimm, wenn er sich Angesichts dieser Aufforderung des Eliphas bloß auf seine eigne persönliche Erfahrung zurückziehen mußte. Nach der Analogie des ersten Gliedes ist vor נכחדו das אשר zu ergänzen. — כאשר in V. 8 weist hin auf die Correspondenz des hier aufzustellenden Erfahrungssatzes mit dem im vorigen Verse behaupteten. Die Erfahrungen an den Rechtschaffenen, von denen im vorigen Verse, und an den Bösen — gehen Hand in Hand und resultiren aus demselben Princip. „Sie ernten es", nämlich die Bosheit und das Unheil, das sie für Andere bereiteten. Beides kommt in seinen Folgen auf ihr eignes Haupt zurück. Der hier aufgestellte Satz kommt auch sonst mehrfach im A. T. vor. So in C. 22, 8 der Proverbien: wer Frevel sät, wird Bosheit ernten, dann in Hos. 10, 13: Bosheit habt ihr gepflügt, Frevel habt ihr geerntet, und in Hos. 8, 7: „Wind säen sie und Sturm werden sie ernten." — Mögen die Bösen für eine Zeit lang glücklich sein, Gottes Strafgericht ereilt sie und bereitet ihnen den Untergang, V. 9. אלוה ist als betont zu denken, in Gott wurzelt die im vorigen Verse dargelegte Ordnung. Daß der Untergang der Bösen dem Odem Gottes und dem Hauche seiner Nase beigelegt wird, bezeichnet die Leichtigkeit, mit der Gottes Allmacht die Beschlüsse seiner Gerechtigkeit ausführt. Gott wirft die trotzigen Empörer, die gegen ihn in hellen Haufen und mit Wehr und Waffen anlaufen, mit einem Hauch zu Boden. — In V. 10. 11 wird der Gedanke bildlich weiter ausgeführt. Ungereimt ist die von Mehreren versuchte eigentliche Auffassung dieser Verse. Wie kann es Eliphas, der im Blicke auf Hiob den Untergang der Bösen von der Gerechtigkeit Gottes ableitet, zu der die unvernünftigen Creaturen in gar keiner Beziehung stehen, wohl einfallen zu sagen, daß

das Gesetz der Vergeltung sich auf die ganze Natur erstrecke und sich namentlich ohne Ausnahme an den Löwen äußere? Das wäre eine Albernheit, für die sich im ganzen A. T. keine Analogie darböte. Das Gebiet der Vergeltung geht grade so weit wie das des göttlichen Ebenbildes. Sie hat die in dem göttlichen Ebenbilde wurzelnde Freiheit zu ihrer Voraussetzung. Der Löwe ist hier vielmehr, wie so oft, z. B. Ps. 58, 7. Ez. 19, 1—9, Bild des Starken und Gewaltthätigen. Die größte irdische Kraft schützt den nicht, über den die göttliche Gerechtigkeit die Vergeltung herbeiruft. Mit dem Gebrüll schreckt der Löwe, mit den Zähnen vernichtet er. Auf die Sache gesehen, bezeichnet Beides die Mittel und Kräfte der Bösen zu schaden. Der Dichter gefällt sich hier in der Zusammenstellung der fünf Hebräischen Löwennamen, wie er in C. 18 alle Namen der Instrumente des Fangens verwendet. Dergleichen Namen der Löwen, meist dichterische Epitheta, hat das Arabische noch ungleich mehr, wie sie zum Theil schon von Bochart in dem Hieroz. zusammengestellt sind. שחל ist poetische Bezeichnung des Löwen, eig. der Brüller. כפיר, der junge Löwe, der schon brüllt und auf Raub ausgeht. Das Verb. נתע kommt in der Bedeutung mit נתץ überein, welches in Ps. 58, 7 vom Ausbrechen der Löwenzähne gebraucht wird. Es findet also hier ein Zeugma statt, indem das Verbum eigentlich nur zu dem letzten Nomen paßt, zu Gebrüll und Stimme daraus nur der allgemeine Begriff des Vernichtens entnommen werden darf. Aehnlich ist Exod. 20, 18, wo das Sehen auch auf solches geht, was nur unter die allgemeine Categorie der sinnlichen Wahrnehmung gehört. — אבד in V. 11 heißt immer umkommen und hat nie die von Delitzsch ihm hier beigelegte Bedeutung: umherirren, die gar nicht einmal paßt, da offenbar der völlige Untergang des Löwen, des Bösen ausgedrückt werden soll. Man kann entweder erklären: von nicht Beute, s. v. a. weil keine Beute ist, oder, wenn man das מן in negativer Bedeutung nimmt: ohne alle Beute. Da das מבלי häufig in der Bedeutung ohne vorkommt, so ist dieß das einfachere. לביא wird häufig von der Löwin verstanden, welche Gallius animalium audacissimum et acerrimum nennt. Allein man hat nirgends Grund לביא von der

Löwin zu verstehen, es ist vielmehr dichterische Benennung des Löwen. Dafür spricht schon die männliche Form, die Löwin ist לְבִיָּא, Ez. 19, 2, und außer andern auch unsere Stelle. Die Löwin will hier nicht passen, denn offenbar sind unter den Söhnen des לביא hier die Kinder des Bösen zu verstehen, auf die sich der über jenen ergangne Fluch nach Exod. 20, 5 noch ausdehnt, so daß sie in Mangel und Dürftigkeit umherirren, vgl. 5, 4. 27, 14. Was das Verhältniß der beiden Verba zu einander betrifft, so wird in V. 10 geschildert, wie den Bösen die Macht genommen wird Anderen zu schaden, in V. 11 wie sie selbst mit ihren Familien zu Grunde gehen. Zu dem: sie zerstreuen sich, bemerkt Ewald fälschlich: „während auch seine Kinder sich zerstreuend und eigne Häuser gründend ihn verlassen." Den Commentar bildet vielmehr Ps. 37, 25: „Ich bin jung gewesen und alt geworden und sah noch nie den Gerechten verlassen, noch seinen Samen nach Brot gehen." Der Vater kommt um, die Kinder zerstreuen sich um das Brot an den Thüren zu suchen. — Was nun den inneren Gehalt der von Eliphas hier ausgesprochenen Behauptung betrifft, so muß, was er hier als Erfahrung gibt, wohl wirklich das Zeugniß der Erfahrung für sich haben; denn wir finden ähnliche Aussprüche als Erfahrungssätze bei allen nicht verthierten Völkern, namentlich auch bei Griechen und Römern, deren Nemesis auf diesem Boden erwuchs: Ἄτης ἄρουρα θάνατον ἐκκαρπίζεται sagt Aeschylus in den sieben gegen Theben V. 705 (601). Selbst die mit unerleuchtetem Auge angesehene Geschichte bestätigt die Wahrheit dieser Erfahrungssätze im Ganzen und Großen. In der Regel liegt die Schuld als Ursache des Unglückes bei Völkern und Einzelnen auf der Oberfläche. Resultat geschichtlicher Erfahrung ist, was Fr. von Logau sagt: „Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber trefflich klein, ob aus Langmuth er sich säumet, bringt mit Schärf' er alles ein." Der Irrthum liegt nur darin, daß 1) behauptet wird, jedes einzelne gottlose Individuum treffe der Untergang auf äußerlich sichtbare Weise, was, auch wenn die göttliche Vergeltung mit diesem Leben abgeschlossen wäre, nicht einmal durch die göttliche Gerechtigkeit erfordert würde, da die verstärkte innere Qual ja das äußere Gut

zum vollkommnen Nichtgut machen kann, und daß 2) was viel bedeutender ist, Eliphas von dem an und für sich richtigen Satze eine falsche Anwendung macht, dem Satze, wo Verbrechen ist, da ist schweres Unglück stillschweigend den andern unterschiebt: wo schweres Unglück ist, da ist Verbrechen, und daraus in Bezug auf Hiob lieblose und ungerechte Schlüsse zieht.

C. 4, 12—21.

Eliphas sucht hier Hiob von einer andern Seite beizukommen. Zu dem Bewußtsein der Schuld hatte er ihn vorher durch die Hinweisung auf die Uebereinstimmung seines Schicksals mit dem, was erfahrungsmäßig die Gottlosigkeit treffe, zu führen gesucht. Hier läßt er sich eine göttliche Offenbarung über die Geneigtheit der menschlichen Natur zur Sünde aussprechen. Erkannte, so hoffte er, Hiob diese an, so würde er in sich schlagen und erkennen, was der schlechte Same in ihm für verderbliche Früchte getragen. Auch hier liegt der Fehler nicht in den aufgestellten Sätzen, sondern in der Art der Anwendung auf Hiob. Zur Erkenntniß der menschlichen Sündhaftigkeit sucht auch Elihu den Hiob zu führen, wie denn jede Behandlung von Leidenden und Angefochtenen, die dieß nicht thut, ganz ihr Ziel verfehlen muß. „Warum murren die Leute im Leben also?" sagt Jeremias, „ein Jeder murre wider seine Sünde." Jeder Leidende muß entweder gegen seine Sünde murren oder gegen Gott. Aber während Elihu hieraus die Nothwendigkeit der Straf- und Läuterungsleiden auch für den wahrhaft Gerechten erweist und somit in das Geheimniß des Kreuzes einführt, sucht Eliphas, hierauf gestützt, von Hiob das Bekenntniß einzelner grober Sünden zu erpressen, die er gar nicht begangen. Da aber der Fehler bloß in der stillschweigend gemachten Anwendung liegt, so hat man gar keinen Grund zu der Behauptung, daß nach der Absicht des Verfassers diese Vision für eine von Eliphas erdichtete gehalten werden müsse, wobei mehrere sogar so weit gingen, dieß Gesicht für eine Inspiration des Satans zu erklären. Im Gegentheil, in die Form der Vision wird hier eingekleidet, was auf Grund göttlicher Offen-

barung die heilige Schrift in Gen. 1—11 über die Beschaffenheit der menschlichen Natur lehrt, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend an u. s. w. Mit der Sünde selbst ist die Verkennung der Sünde gegeben. Die richtige Ansicht über die Beschaffenheit der menschlichen Natur muß von oben, durch göttliche Offenbarung an den Menschen gebracht werden. — Die Ausführlichkeit, mit der Eliphas die Form der Offenbarung schildert, ehe er ihren Inhalt mittheilt, ist darauf berechnet, bei Hiob denselben heiligen Schauer hervorzurufen, welcher ihn selbst erfüllt hatte, und ihn also auf die willige Annahme des Inhaltes vorzubereiten. Diese Form erinnert übrigens an die in der Genesis erzählten außerordentlichen göttlichen Offenbarungen, C. 15. 20, 3. 28, 12 f. 31, 24 und ist ihnen nachgebildet, wie das ganze besonders in V. 13 b. vgl. mit 1 Mos. 15, 12 hervortritt.

V. 12. Und zu mir stahl sich ein Wort, und es vernahm mein Ohr ein Geflüster von ihm. V. 13. In Gedanken aus Nachtgesichten, da tiefer Schlaf auf Menschen fällt: V. 14. Da ergriff mich Schauer und Zittern, und durchschauerte alle meine Gebeine. V. 15. Und ein Geist geht bei meinem Angesichte vorüber, es sträuben sich die Haare meines Fleisches. V. 16. Er steht und ich erkenne nicht sein Antlitz, eine Gestalt vor meinen Augen, eine leise Stimme höre ich, — V. 17. Ist wohl der Mensch gerechter als Gott, oder reiner der Mann als sein Schöpfer? V. 18. Siehe seinen Dienern traut er nicht, und seinen Engeln legt er Thorheit bei. V. 19. Und nun die Bewohner der Lehmhütten, deren Grund auf Staube ist, die gleich der Motte zermalmt werden. V. 20. Von Morgen zu Abend werden sie zerschlagen, ohne daß jemand darauf achtet kommen sie für immer um. V. 21. Wird nicht ausgerissen ihr Vorzug an ihnen? sie sterben und nicht in Weisheit.

Wir haben hier die zweite Dekade der Rede des Eliphas. Die zehn wird auch hier durch die fünf getheilt, in V. 12—16 die einleitende Beschreibung der Erscheinung, dann in der zweiten Fünfzahl ihre Worte.

Das und, womit der neue Abschnitt in V. 12 beginnt, weist darauf hin, daß ein neues Moment zu den schon früher geltend gemachten hinzutritt. דבר ist nicht ein Gottesspruch, sondern man muß bei dem Allgemeinen: ein Wort stehen bleiben. Die nähere Beschaffenheit wird erst im Folg. enthüllt. „Es ward an mich herangestohlen,“ es kam heimlich und verstohlen zu mir oder wurde verstohlen an mich gebracht, ich erkannte nicht deutlich die redende Person, sie redete nicht mit lauter Stimme, sondern ich vernahm nur ein leises Geflüster. Alle innerlichen göttlichen Mittheilungen stehlen sich gleichsam zu dem Menschen. Sie kommen nicht zu ihm in dem Marktgetümmel des Lebens, sondern in der stillen Einsamkeit. Sie verlangen ein hörend Ohr und ein sehend Auge. Nur die Weisheit dieser Welt macht ihre Stimme laut auf der Gasse. שֶׁמֶץ bedeutet nach dem Arabischen eine leise schnell gesprochne Rede. Die Bedeutung Geflüster ist auch an der einzigen Stelle, wo es sonst noch vorkommt, C. 26, 14 ganz passend. Das Geflüster steht dort dem Donner entgegen. מֶנְהוּ ist Pausalform für מִנְהוּ, wie מֶנִּי Pausalform für מִנִּי C. 30, 10. Ps. 18, 23, Böttcher, ausführliches Lehrb. der hebr. Sprache §. 489. — „Gedanken aus Nachtgesichten“ in V. 13 sind Gedanken, welche aus Nachtgesichten entstehen. Das zweite Glied gibt die Vulg. richtig: quando solet sopor occupare homines, also um Mitternacht. Der tiefe Schlaf erscheint für die göttliche Mittheilung als der geeignetste Zustand, weil da die Beziehung der Seele auf die Außenwelt am stärksten zurücktritt. Passavant über den Lebensmagnetismus 2 A. S. 131 sagt: Den gewöhnlichen Traum kann man wohl mehr als einen Mittelzustand zwischen der völligeren Einkehr der Seele, dem tieferen Schlafe, und dem äußeren Leben ansehen. Wenn wir dem Einschlafen nahe sind und plötzlich aus solchem Halbschlafe erwachen, so bleiben uns meist unbedeutende Traumbilder in der Erinnerung. Dasselbe findet vor dem Erwachen statt. In den Träumen des tiefen gesunden Schlafes scheint die Seele dagegen auf eine höhere Weise thätig, und alle bedeutsamen Träume mögen grade diesem Zustande, der vom wachen Bewußtsein am entferntesten liegt, angehören. Der ganze Vers weist darauf hin, daß die im Folg. be-

schriebne Erscheinung zwar eine wirkliche ist, aber nicht eine äußerliche, wie die Erscheinung, die nach Gen. 18 Abraham zu Theil wurde. Die Schilderung deutet auf eine Erscheinung im Traume, wie sie Abraham hatte in Gen. 15, 12 f.: „die Sonne ging unter und tiefer Schlaf fiel auf Abram — da sprach er zu ihm", und wie sie nach Num. 12, 6 auch den Propheten zu Theil wurden. Der Vers hängt übrigens eng zusammen mit dem folgenden: als ich meinen Gedanken im Traume hingegeben, wie Alles um mich her im tiefen Schlafe begraben lag, da ergriff mich. Mehrere meinen dieser Vers gehe nicht auf Eliphas selbst, sondern bezeichne nur die gewöhnliche Zeit solcher Gesichte, die Geisterstunde. Sie meinen, Eliphas habe die Erscheinung im wachenden Zustande gehabt. Richtig ist nun allerdings, daß hier die allgemeine Situation bezeichnet wird, in der dem Eliphas die ihm speciell angehörende Erscheinung zu Theil wurde. Dieß zeigt deutlich das zweite Glied: da tiefer Schlaf auf Menschen fällt. Für die specielle Beziehung auf Eliphas darf nicht die Erwähnung der Gesichte im ersten Gliede geltend gemacht werden. Denn daß bei den nächtlichen Gesichten nicht an eigentliche Visionen zu denken ist, zeigt C. 7, 14. 20, 8, wo die nächtlichen Gesichte im Parallelismus mit den Träumen stehen. Unrichtig aber ist, wenn man Eliphas ausschließen will. Daß mit den übrigen Menschen auch er als im tiefen Schlafe begraben zu denken ist, erhellt aus der schon angeführten Grundstelle der Genesis, dann aus C. 33, 15, wo ebenfalls der tiefe Schlaf als der Zustand bezeichnet wird, in dem sich Gott den Seinen offenbart. — In קְרָאַנִי, V. 14, entlehnt קָרָה begegnen, wie öfter seine Form von קרא. Die „Vielheit meiner Gebeine," meine Gebeine soviel ihrer sind, s. alle meine Gebeine. Die Gebeine, die Grundfesten des Körpers, werden genannt, um das tief Eindringende des Schreckens zu bezeichnen. Er drang mir durch Mark und Bein. Schrecken führt jede Berührung mit der höheren Welt mit sich. Die tiefste Ursache dieser Erscheinung ist die menschliche Sündhaftigkeit, welche durch die Berührung mit der höheren Welt zum lebhaften Bewußtsein kommt: opposita juxta se posita magis elucescunt. Hier ist an diese Ursache um so mehr zu denken, da die Worte

der Erscheinung sich in der Hinweisung auf die menschliche Sündhaftigkeit concentriren. Die Worte enthalten die Ausdeutung des ersten Eindruckes. — רוח in V. 15 erklären Viele Wind mit Berufung auf 1 Kön. 19, 11, welche Stelle aber nicht hieher gehört, da dort der Wind symbolische Bedeutung hat: er bildet die Stürme der Trübsale und Anfechtungen ab. Andere mit der Vulg.: ein Geist, vgl. 1 Kön. 22, 21. Dafür spricht schon die seltnere Construction des רוח mit dem Mascul., welche sich bei dieser Erklärung leicht aus der Personification des Geistes erklärt, dann daß im Folg. יעמד sonst kein bestimmtes Subject hat — daß das Subject kein anderes ist als der Geist, erhellt schon daraus, daß רוח auch im Vorhergehenden mit dem Mascul. verbunden wurde, יחלף —, wozu noch kommt, daß sich das Stehenbleiben dort deutlich auf das Vorübergehen hier bezieht. Der Geist geht erst bei dem Schlafenden vorüber, um ihn auf seine Nähe vorzubereiten, dann tritt er an sein Lager heran, eingeladen durch das Verlangen des Eliphas nach der näheren Berührung mit ihm. Der Geist bildet den Gegensatz gegen das Fleisch zu Ende des Verses. Das: „über meinem Angesichte", erklärt sich aus der liegenden Stellung des Eliphas. — תמונה, V. 16, heißt immer Gestalt. Die bloße Gestalt bildet hier den Gegensatz gegen eine bestimmte erkennbare Züge darbietende Physiognomie, מראה. Bei דממה ist nach Mehreren das Verb. substantiv. zu ergänzen: Ruhe ward es oder nachdem es ruhig geworden. Die Ruhe steht dann dem leisen Geräusche entgegen, welches das Herannahen des Geistes verursacht hatte. Diese Erklärung ist aber gegen die Accente, welche דממה und קול eng verbinden, und gegen 1 Kön. 19, 12. Andere erklären: Säuseln und Stimme, d. h. eine säuselnde Stimme. Aber דממה heißt nicht Lüftchen, sondern Schweigen. Das Richtige ist: Schweigen und eine Stimme, ein Ineinander von Beidem, eine leise gedämpfte Stimme, vgl. שמץ in V. 12. Ganz ähnlich 1 Kön. 19, 12: die Stimme eines leisen Schweigens f. eine leise schwache Stimme. Die Fut. des Verses erklären sich aus der lebendigen Vergegenwärtigung. Die reelle Vergangenheit kann in solchen Fällen zur ideellen Gegenwart werden, grade so wie bei den Propheten die

reelle Zukunft zur ideellen Gegenwart wird. Scenen der Art, wie die hier beschriebnen, prägen sich dem Gemüthe unauslöschlich ein, so daß sie stets präsent bleiben.

Es folgen nun in der zweiten Hälfte der Dekade, V. 17 bis 21, die Worte des Geistes, dessen leises Flüstern Eliphas vernahm. In V. 17 die Thesis, in V. 18—21 die Ausführung oder Beweisführung.

Die Ausleger erklären in V. 17 meist: ist wohl der Mensch vor Gott gerecht? Aus dem מן an sich kann gegen diese Erklärung kein Grund entnommen werden. Man könnte erklären: von Gott aus. Allein da צדק, wenn der Sinn ausgedrückt werden soll: vor jemanden gerecht sein mit לפני construirt wird oder mit עם, C. 9, 2, da צדק mit מן sonst und namentlich in unserm Buche eine Vergleichung einschließt, so muß man nothwendig auch hier erklären: ist wohl der Mensch gerechter als Gott? Dieser Sinn ist hier auch ganz passend. Jede Klage über zu hartes Schicksal ist ja eine Prätension, daß man gerechter sei als Gott, daß man weniger von ihm empfangen als ihm gegeben. Diese Prätension wird im Folgenden durch die Verweisung auf die menschliche Sündhaftigkeit zurückgewiesen. Daß er gerechter sei als Gott, hatte der Sache nach auch Hiob behauptet. Denn jedes Murren gegen die göttlichen Fügungen schließt der Sache nach eine solche ungeheure Behauptung in sich. Die Zurückweisung derselben liegt hier schon in den Gegensätzen des Menschen (אנוש eigentl. der Schwache) und Gottes, des Mannes und seines Schöpfers: das Geschöpf kann unmöglich in irgend einer Beziehung mehr haben als sein Schöpfer. Im Folgenden wird sie weiter ausgeführt. Entscheidend sind noch für die gegebne Erklärung C. 32, 2, wo der Verfasser sagt: Elihu habe deshalb auf Hiob gezürnt, weil er sich selbst für gerechter erklärt habe als Gott, und C. 40, 8, wo Gott zu Hiob spricht: „willst du mich verdammen, auf daß du gerecht seist." In diesen Stellen haben wir gradezu einen Commentar zu der unsrigen. Es ist die gewichtigste Instanz gegen das Murren im Leiden, daß man dadurch die Prätension erhebt gerechter zu sein als Gott, was nicht anders ist als das Ansinnen an Gott stellen, daß die Plätze gewechselt wer-

den, daß er den Stuhl verlasse, den er von Ewigkeit eingenommen und uns darauf Platz nehmen lasse. — Der Gedanke in V. 18 hat einige Schwierigkeit. Daß von den Engeln die Rede ist, leidet keinen Zweifel. An Gottes irdische Diener zu denken, erlaubt schon der Gegensatz in V. 19 nicht. Wie kann nun aber diesen eine unvollkommne Heiligkeit beigelegt werden? Man muß vor Allem beachten, daß der Begriff der Heiligkeit in der Schrift unendlich mehr umfaßt, als die bloße Sündlosigkeit, daß sie den selbständigen Besitz der höchsten Vollkommenheit in sich schließt, also in ihrer Vollendung innerhalb des Gebietes des Geschaffnen nicht vorkommt. Der Begriff der Heiligkeit Gottes ist grade der der unbedingten Absonderung von allem Geschaffenen. Daß die Heiligkeit in diesem Sinne den Engeln nicht zukommt, die nur im Verhältniß zu den Menschen den Namen der Heiligen führen, deren Heiligkeit also durchaus nur eine relative ist, erhellt aus der Möglichkeit des Abfalls bei ihnen überhaupt, die durch die Wirklichkeit des Abfalls bei einem Theile außer Zweifel gestellt wird. Wird die Heiligkeit im vollen Sinne genommen, so ist Gott allein heilig, und zwar nicht bloß nach der physischen, sondern auch nach der ethischen Seite, Apoc. 15, 4. In dem dreimal heilig der höchsten Engel, der Seraphim, Jes. 6 ist indirect das Bekenntniß der eignen Unheiligkeit enthalten. Sind sie auf ihre Stufe gesehen vollkommen, so sind sie doch von der göttlichen Stufe aus betrachtet höchst unvollkommen. Wenn Gott wäre wie sie, so würde er nicht der Heilige sein. Hier ist aber nur von den Engeln die Rede, sofern man geneigt sein sollte, sie über ihre Stufe zu erheben und Gott gleich zu stellen. Nur auf ihrer Stufe sind sie Heilige. Augustin sagt treffend, die Engel seien Heilige dei participatione, non comparatione. Indessen wird man sich doch durch diese Bemerkungen kaum vollständig zufriedengestellt finden. Der Ausdruck ist hier und in den Parallelstellen C. 15, 15, wo Eliphas spricht: „siehe seinen Dienern traut er nicht und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen" und C. 25, 5 so stark, daß man wohl die Wirklichkeit des Abfalls in einem Theile der Engelwelt mit hinzunehmen muß. Daß der Ausdruck dieß nicht verbietet, zeigt C. 1, wonach der Satan in-

mitten der Söhne Gottes kommt. Es fehlt auch in der Sternenwelt, welche zu den Engeln in sehr naher Beziehung steht, sich als die Wohnstätte der Engel darstellt, vgl. C. 38, 7, nicht an Spuren eingetretener Zerrüttung. Röper, Prof. der Naturwissenschaften in Rostock bemerkt hierüber in einem Vortrage über den Frieden in der Natur: „Einer ausgeglühten Schlacke ähnlich erscheint durch das Fernrohr der Mond, dürre wie Bimstein ist er nicht einmal mit einer Atmosphäre umgeben und folglich öde und todt wie eine ausgebrannte Stätte. Furchtbare Stürme wüthen in dem Wolkenmeere des Jupiter. Auf dem Mars wechseln wie bei uns Winter und Sommer und überziehen bald den einen bald den anderen seiner Pole mit einer glänzenden Schneedecke. Ein ungeheures Zusammenstoßen oder eine unsere Vorstellungen übersteigende Explosion zersplitterte jenen großen Planeten unseres Sonnensystemes, dessen Stelle jetzt die Trümmersterne Ceres, Juno, Pallas, Vesta und andere mehr einnehmen." Daß man Zerrüttungen dieser Art mit ins Auge fassen müsse, scheint namentlich das תהלה, Thorheit, zu zeigen. — Da die vollkommensten der Geschöpfe Gottes, die Engel, unvollkommen erscheinen im Verhältniß zu seiner Heiligkeit, wie viel weniger werden die auf einer viel niedrigeren Stufe stehenden Menschen vor ihm bestehen können. אַף ist immer unser betontes und: Und die Bewohner u. s. w. für und nun gar: wie könnten diese armseligen Creaturen — Schwachheit dein Name ist Mensch — wohl gerechter sein als Gott! Wie sollten sie nicht in Staub und Asche Buße thun, sobald Leiden über sie ergehen! Die Häuser von Lehm sind die sterblichen Körper; solche Häuser sind nicht dauerhaft und leicht der Zerstörung ausgesetzt, also liegt in dem Bilde der Begriff der Vergänglichkeit. Doch wird zugleich hingedeutet auf die Lehre der Schrift von der Bildung des ersten Menschen aus Erde oder Lehm, 1 Mos. 2, 7. 3, 19, hier C. 33, 6, wo Elihu zu Hiob sagt: aus Lehm ward auch ich gebildet. Dasselbe Bild 2 Cor. 5, 1: *ἡ ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους*. Plato nannte den Körper *γήϊνον σκῆνος*. „Deren Grund auf Staube ist": das אשר beziehen einige auf die Lehmhütten, die an sich schon gebrechlichen Hütten entbehren des festen Fundamentes, sie sind auf Staub ge-

gründet und dadurch ihr Untergang noch leichter. Ohne Bild: die vergänglichen Körper der Menschen sind dadurch noch mehr Unfällen ausgesetzt, daß sie sich auf der Erde, dem Sitze der Vergänglichkeit und Zerstörung befinden. Besser aber bezieht man אשר auf die Bewohner der Lehmhütten, die Menschen, weil auf diese das Suff. in ידכאום geht: Die Menschen wohnen im Staube, haben einen Körper von irdischem Stoffe, und auf dem Staube. Ihre ganze Existenz hat nur dieß schlechte Fundament. Die arme Erde, die Stätte der Nichtigkeit, wie könnte auf der wohl etwas gedeihen, das sich mit Gott messen kann! Die Erwähnung des Staubes zeigt um so deutlicher, daß der Verfasser die ersten Capitel der Genesis vor Augen hat, vgl. dort 2, 7. 3, 19. „Sie zermalmen sie" steht für: sie werden zermalmt. Ein solcher unbestimmter Gebrauch der dritten Person ist bei Hiob besonders häufig. Ein bestimmtes Subject konnte hier nicht genannt werden. Eliphas denkt an alle Ursachen der Zerstörung zusammen. Auch kam es nicht auf das Wirkende, sondern einzig und allein auf das Bewirkte an. לפני soll hier nach den meisten Auslegern gleichwie bedeuten und der Sache nach ist diese Erklärung richtig. Sprachlich aber heißt לפני hier wie immer vor, und so lange man sich nicht mit dieser gesicherten Bedeutung auseinander gesetzt hatte, hatten Boulier und Andere Recht, wenn sie diese ganze Erklärung verwarfen. Vor der Motte, coram tinea ist s. v. a., so daß die Motte dabei gleichsam zum Vorbilde, zum Muster dient, nach Mottenweise. Ganz ähnlich steht לפני in 1 Sam. 1, 16: „gib deine Magd nicht vor einer Nichtswürdigen", versetze sie nicht in einen Zustand, der dem einer solchen nachgebildet ist, beurtheile sie nicht nach dem Muster und Maaßstabe einer solchen. Nach Mottenweise ist s. v. a. so unvermerkt und leicht, wie ein Kleid, das von Motten verzehrt wird. Der hier nur angedeutete Vergleich findet sich ausgeführt in C. 13, 28: „wie ein Kleid, das die Motte verzehret." Die Motte ist in der Schrift häufiges Bild der Zerstörung, nicht wie Mehrere hier annehmen, der Vergänglichkeit, wie schon Nolde in der concordantia particularum bemerkt: tinea quoties allegatur, semper agens, Jes. 50, 9. 51, 8. Ps. 39, 12. Schlottmann erklärt: die man der Motte

zum Zermalmen vorsetzt. Aber dabei werden die Motten, die es nie mit den Menschen zu thun haben, immer mit den Kleidern, die dazu eingesetzt sind den Menschen die Vergänglichkeit der Kleiderpracht zum Bewußtsein zu bringen, Matth. 6, 19, Jac. 5, 2, mit den Würmern verwechselt, welche die Mission für den Leib des Menschen haben. Auch ist vom Vorsetzen zum Zermalmen nicht die Rede, sondern vom Zermalmen selbst. — Zu Grunde liegt hier der Satz, daß die physischen und moralischen Eigenschaften eines Wesens sich gegenseitig bedingen, daß vollkommne Heiligkeit nur mit der Allmacht verbunden sein kann, dagegen mit der physischen Schwäche die sittliche Hand in Hand geht, daß es daher thöricht ist, wenn die schwächste unter allen vernünftigen Creaturen, der Mensch, mit dem allmächtigen Gott sich in einen Wettstreit der Heiligkeit einlassen will. Die Richtigkeit dieses Satzes wird dadurch bestätigt, daß der Mensch in Folge seines sittlichen Abfalls zugleich in einen Zustand physischer Schwachheit versetzt wurde, unendlich größer, wie der ihm anerschaffene. Auch wenn der letztere noch fortbestände aber würde es höchst thöricht sein, wenn der Mensch bei einem dann freilich undenkbaren entweder oder in Bezug auf die Heiligkeit — der ganze Conflict hat seine Wurzel ja im Sündenfall — dieselbe für sich in Anspruch nehmen wollte, er der, was er von Heiligkeit hat, nur aus der Gemeinschaft mit Gott empfängt. — Kurz ist des Menschen Leben, V. 20: wie darf nun der Hinfällige und somit Unheilige es wagen mit Gott zu rechten, wie Du gethan, und sich für gerechter zu erklären als er? Muß er nicht, auch wenn die schwersten Leiden ihn treffen, an seine Brust schlagen und ausrufen: Gott sei mir Sünder gnädig. Wie thöricht ist es, von der dunkeln Erde die Sünde in die lichten Räume des Himmels zu versetzen. „Von Morgen zu Abend“ ist Bezeichnung der Tagesfrist, nach 1 Mos. 1, und diese bezeichnet einen kurzen Zeitraum. So sagt Hiskias in Jes. 38, 12: „Vom Tage bis zur Nacht“, in kurzer Frist, „wirst du mich abfertigen“, oder sterben lassen. Der Mensch ist verglichen mit der Ewigkeit Gottes eine Blume, die morgens aufblüht und abends schon verwelkt, vgl. die Grundstelle Ps. 90, 6, welche gegen die Erklärung: den ganzen Tag, ohne Unterlaß, ent-

scheidet. יֻכַּתּוּ ist Fut. in Hoph. von כתת, eine Pausalform mit Verlängerung des Patach in Kametz, Böttcher §. 1149, in Bezug auf das Dagesch in dem כ, Böttcher §. 1123. מבלי משים übersetzt die Vulg.: quia nullus intelligit, weil der Mensch ein so elendes Gemächte ist, daß Niemand ihn der Aufmerksamkeit und Fürsorge für werth achtet, und er also seiner eignen Ohnmacht überlassen bleibt. Man kann aber auch, und dieß liegt weit näher, מבלי durch ohne erklären, so daß die Negation doppelt ausgedrückt wird, wie in unserm: kein Anderer nicht, ganz ohne, eine Bedeutung, die bei מבלי die gewöhnliche ist: ohne daß jemand darauf achtet, seinen Untergang der Aufmerksamkeit für werth hält, so gering und unbedeutend ist er. „Man trägt eins nach dem andern hin, wohl aus den Augen, aus dem Sinn." Auch der besten und einflußreichsten wird gar bald vergessen. משים ist Partic. in Hiph., advertere für animadvertere. „Sie kommen auf immer um", gehen zu Grunde, ohne je wieder in das Erdenleben zurückzukehren. Absolute Vernichtung wird in keiner Stelle des A. T. gelehrt. — Nach einem mühevollen Dasein wird den Menschen durch den Tod Alles geraubt, was sie vor Andern auszeichnete, V. 21: wie könnte ein solcher auf fleckenlose Gerechtigkeit Anspruch machen, ein solcher sich mit dem heiligen Gott in einen Wettstreit einlassen! Treffend Bouillier: abripitur ipsis quidquid eximium habebant, moriuntur demum, necdum sapientiam edocti. נסע eig. ausreißen bedeutet gewaltsame Hinwegnahme. יתר bedeutet Vorzug, wie in 1 Mos. 49, 3 und hier C. 22, 20, dann Prov. 17, 7. Das בם, ihr Vorzug in ihnen oder an ihnen, zeigt, daß man nicht an äußere Güter als solche zu denken habe, sondern nur insofern, als sie dem Menschen den inneren Character der Würde geben. Richtig Mercier: quidquid in se eximium habebant. Auch darf man nicht bei den äußern Gütern, Reichthum, Herrschaft stehen bleiben, sondern man muß alles Uebrige hinzunehmen, wodurch ein Mensch ausgezeichnet wird, imponirende Hohheit, Weisheit, Kenntnisse. Ewald will unter Beistimmung von Hahn unter יתר den Lebensfaden verstehen, aber das Wort heißt nicht Faden, sondern Strick. Nach Hirzel und Delitzsch soll יתר den Zeltstrick bedeuten, allein das Wort hat

nicht speciell diese Bedeutung und der angenommene Vergleich ist zu wenig indicirt. Das „und nicht in Weisheit" soll nicht etwa einen sittlichen Vorwurf bilden: sie sind unheilbar und beharren in ihren Sünden und in ihrer Thorheit bis zum Tode, sondern es dient nach dem Zusammenhange nur zur Schilderung der Niedrigkeit des Menschen. Das kurze Menschenleben läßt keine Zeit zu irgend einem befriedigenden Maaße der Weisheit zu gelangen, wie in dem Ausspruche des Hippokrates: vita brevis, ars longa. Das Gute, was die Menschen haben, wird ihnen durch den Tod entrissen und zu dem Besitze des edelsten Gutes, der Weisheit, läßt ihre Kurzlebigkeit sie gar nicht gelangen. Und dieser arme Mensch wollte gerechter sein als Gott!

C. 5, 1—7.

Nachdem Eliphas in dem von ihm angeführten Gottesspruche die Heiligkeit Gottes und die Schwäche und daraus resultirende Sündhaftigkeit der Menschen einander gegenüber gestellt, fordert er Hiob ironisch auf, seine Anklage gegen Gott fortzusetzen, und sagt ihm, daß es vergeblich, thöricht und verderblich sei, mit Gott rechten zu wollen. Gott — fährt er fort — verfahre durchaus gerecht. Im Einklange mit der ihm gewordnen Offenbarung zeige auch die Erfahrung, daß den Bösen schweres Unglück treffe. Die Sünde und somit ihre Folge, das Leid, liege dem Menschen gar nahe, gehe aus der Schwäche der menschlichen Natur mit Nothwendigkeit hervor. Der Mensch habe also überall sich selbst, nicht Gott anzuklagen, wenn Leiden ihn treffe. Er habe die Ursache davon nicht in Gott, sondern in sich zu suchen.

V. 1. Rufe nur, ist wohl der dir antworte? Und an wen von den Heiligen willst du dich wenden? V. 2. Denn den Thoren mordet Unmuth, und den Einfältigen tödtet Eifer. V. 3. Ich sah einen Thoren Wurzel schlagend, und verfluchte seine Wohnung plötzlich. V. 4. Fern sind seine Söhne vom Heile, und werden zermalmt im Thore und nicht ist der entreiße. V. 5. Seine Ernte verzehrt der Hungrige und selbst aus Dornen nimmt er sie, und es trachtet die Schlinge nach ihrem Vermögen. V. 6.

Denn nicht geht hervor aus Staube Bosheit und aus der Erde sproßt nicht Leid. V. 7. Sondern der Mensch ist zu Leide geboren, wie Feuerfunken hochfliegen.

Der Abschnitt vollendet sich in der Siebenzahl. Diese wird getheilt durch die einleitende zwei und die argumentirende fünf, eine Eintheilung, die auch sonst, namentlich in den Psalmen, neben der andern gewöhnlicheren in 3 und 4 vorkommt. Auf die eine oder die andere von diesen beiden Weisen wird die sieben immer getheilt.

Der Sache nach schließt sich der Anfang von C. 5 an den Schluß von C. 4 durch ein also an. Es wird die Anwendung aus der im Vorigen geschilderten Beschaffenheit der menschlichen Natur auf Hiobs unmuthsvolles Klagen gemacht. Da nun also der Mensch nicht gerechter sein kann als Gott, so könne sich auch Niemand, sagt Eliphas, im Himmel und auf Erden der Sache Hiobs, deren schlechte Beschaffenheit aus jener ihm gewordnen Offenbarung hervorgehe, annehmen. Zugleich aber wird das Folgende eingeleitet. Das Rufen geschieht hier nach dem Zusammenhange, um Hülfe gegen vermeintliches Unrecht zu erhalten, das Antworten um Hülfe zuzusagen und sie zu gewähren. Hiobs Hülfsgeschrei findet nirgends einen Anklang, nirgends eine Antwort; Alles wendet sich mit Abscheu hinweg. Er findet nirgends einen Advocaten, der den Proceß: Hiob contra Gott, führen will. Im zweiten Gliede werden speciell die Engel als die genannt, von denen Hiob am ersten Hülfe erhalten könnte — denn sie sind Mittler zwischen Gott und den Menschen C. 33, 23, sie lagern sich rings um die, welche den Herrn fürchten und helfen ihnen aus, Ps. 34, 8, sie sind dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienste für die Gerechten, in jeder guten Sache kann man sich ihres Beistandes getrösten —, aber von denen er in diesem Falle sicher keine Hülfe erhalten werde. Den Namen der Heiligen, den sie später als eine Art von Nom. propr. führen, vgl. Dan. 8, 13, erhalten sie hier mit specieller Beziehung auf den Gegenstand. Weil die Engel Heilige sind, können sie nie auf Seiten der unheiligen Menschen gegen den heiligen Gott stehen, der ihnen von seiner Heiligkeit mitgetheilt hat. Sie rufen jedem solchen Ansin-

nen das: heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth entgegen. — כִּי ist auch in V. 2 partic. rationalis. Vergeblich wirst du dich nach Hülfe umsehen, oder: niemand wird dir helfen, denke nur nicht, daß du dich hier des Schutzes der heiligen Engel getrösten kannst, daß auch für deinen Fall Ps. 91, 11. 12 gilt. Denn Untergang ist das Loos dessen, der in thörichter Verblendung es wagt mit Gott zu rechten. Dieser wird im ersten Gliede ein Thor genannt, im zweiten Gliede ein Einfältiger: פתה eigentl. offen, leicht zugänglich, dann einfältig sein. ל kann nicht zur Bezeichnung des Accusativ stehen. Seine Setzung hier erklärt sich aus einer dichterischen Modification der Verbalbedeutung: stulto mortem affert. Ganz ähnlich ist רפא mit ל Jes. 6, 10. In Hiob findet sich stets die Schreibung כעש, in den andern Büchern כעס. קנאה bedeutet an sich nur den Eifer, die Energie, daß es sich von dem Ingrimm über die vermeintliche von Gott erlittene Unbill handelt, ergibt sich aus dem Zusammenhange und dem Parallelismus, wonach an die Energie des Unmuthes zu denken ist. Diese tödtet, d. h. sie ruft Gottes Zorn und Eifer hervor, der dann den Schuldigen vernichtet, ohne daß Jemand im Himmel und auf Erden ihn schützen könnte und wollte. — Eliphas gründet in V. 3 f. den weiteren Beweis für Gottes Gerechtigkeit, mit der er Hiobs Schuld für unzertrennlich verbunden hält, auf seine eigne Erfahrung, die im vollkommnen Einklange steht mit dem, was er durch Offenbarung vernommen, so daß hier eine vollkommne concordia rationis et fidei stattfindet. Nach seiner Erfahrung werde der Frevler bestraft, die Sünde sei der Leute Verderben. אני, ich, steht mit Nachdruck. Eliphas stellt sich als den weisen und erfahrenen Mann dem im vorigen V. genannten Frevler gegenüber. Absichtlich gebraucht er hier אויל, wodurch er im vorigen V. den mit Gott Rechtenden bezeichnet hatte, zur Bezeichnung des Bösewichtes; er will dadurch andeuten, daß zwischen beiden kein Unterschied, der Thor in dem einen, auch ein Thor in dem andern Sinne sei, der thöricht mit Gott Rechtende zugleich in der Thorheit des Lasters befangen, welches um den zeitlichen Genuß der Sünde zu haben, sich in die Gerichte Gottes verwickelt. In dem hier geschilderten Schicksal des Thoren soll Hiob zugleich sein eig-

nes erkennen. „Wurzel schlagend": der Glückliche wird mit einem Baume verglichen, der Wurzel schlägt und frisch gedeiht. Nahe verwandt unserer Stelle ist Ps. 37, 35. 36: „Ich sah einen Frevler, der war trotzig und breitete sich aus gleich einem Baume grün und tiefgewurzelt. Er schwand dahin und siehe er war nicht mehr, ich suchte ihn und er fand sich nicht." Nach dem durchgängigen Verhältnisse der Psalmen aus der Davidischen Zeit zu unserm Buche ist diese Stelle als die Grundstelle zu betrachten. „Und ich verfluchte seine Wohnung plötzlich": als ich später zu seiner Wohnung kam und dieselbe zerstört und fluchbeladen fand, so sprach ich den Fluch darüber aus, der sie schon getroffen hatte, oder ich sprach Gott seinen Fluch nach, stimmte demselben bei: Gott verfluche dich, du Haus der Gräuel, wie er denn gethan hat. Der Sache nach ist es also s. v. a.: ich fand sie verwüstet. פתאם bezieht sich auf das schnelle und unerwartete Ende des Gottlosen, wodurch die Gelegenheit zur Verfluchung gegeben wurde. Plötzlich, das weist wie mit Fingern hin auf die Catastrophe, wodurch wie mit einem Schlage Hiobs Glück zu Boden geworfen wurde, auf Chaldäer und Sabäer, Blitz und Sturm. — Nicht bloß ihn trifft die Strafe seiner Schandthaten, sondern auch seine Nachkommen, V. 4, so energisch ist die göttliche Gerechtigkeit, vgl. was bereits in Bezug auf die Söhne des Löwen zu C. 4, 11 bemerkt wurde. יִדַּכְּאוּ, sie werden zermalmt, leiden Unrecht, werden schwer bedrückt, ist Hithp. mit assimilirtem ת. Dieselbe Form findet sich in C. 34, 25 in der Rede des Elihu. Das Hithp. überhaupt findet sich nur in diesen beiden Stellen und zwar beide Male in passiver Bedeutung. „Im Thore" das ist s. v. a. vor Gericht. In den Thoren war der Ort der Geschäfte und namentlich saßen dort die Aeltesten um Recht zu sprechen, 5 Mos. 22, 15. 25, 7. Ruth 4, 1. 2. Ganz ähnlich ist Prov. 22, 22: „Du sollst keinen Elenden im Thore zermalmen." „Und ist nicht der entreiße": הציל heißt an sich nicht retten, sondern entreißen, ἁρπάζειν, vgl. zu Joh. 10, 28. Die Grundstelle ist 5 Mos. 32, 39. Niemand will ihre Sache führen, niemand sie gegen die Ungerechtigkeit vertheidigen. Das menschliche Unrecht ist hier zugleich göttliche Rechtsübung und diese göttliche Seite wird hier

allein ins Auge gefaßt. Die Söhne des Bösen sind hier zugleich als Genossen seiner Gesinnung und Schuld zu betrachten. Wären sie nicht aus demselben sittlichen Holze wie der Vater, so würde sich die Energie der göttlichen Gerechtigkeit nicht dadurch bethätigen, daß sie in die Gemeinschaft der Strafe mit ihm verwickelt werden. Das menschliche Gericht soll nach 5 Mos. 24, 16 die Söhne nicht wegen der Missethat der Väter strafen, weil der sittliche Zusammenhang nur für Gottes Augen offen liegt, der Herzenskündiger allein weiß, ob der Zusammenhang der Gesinnung stattfindet, welche die Grundlage der Gemeinschaft der Strafe bildet. In der Regel fällt der Apfel nicht weit vom Stamme, aber die Buße kann die Regel durchbrechen und den Sohn von dem gottlosen Vater loslösen. — Alle seine Habe wird ihm entrissen und alle Vorsicht, die er anwendet sie zu schützen, hilft ihm nicht, V. 5. אשר ist hier nur Zeichen der Relation und dient zur Verbindung des Satzes mit dem Vorigen. Der Hungrige wird genannt, um den Gedanken auszudrücken, daß man, um ungestraft sich ihres Eigenthums bemächtigen zu können, keinen anderen Anspruch zu haben braucht als den Hunger. Durch die Dornen wird hier ein aus Dornen bestehendes Gehege bezeichnet. Zu oder bis aus den Dornen steht für selbst aus den Dornen. Im Sinne der Steigerung findet sich אל auch in C. 3, 22. צמים ist sehr verschieden erklärt worden. Die scheinbar leichteste Erklärung ist es mit fast allen alten Uebersetzungen und einigen Jüdischen Auslegern als gleichbedeutend mit צמאים, Durstige zu nehmen, ein Plural, der freilich im ganzen A. T. nur einmal, in Ps. 107, 5 vorkommt. Alsdann haben wir einen guten Parallelismus, auch ist das Verbum שאף, nach etwas lechzen, verlangen, vgl. 7, 2, dann wohl passend. Gegen diese Erklärung entscheidet nicht der Singul. des Verbi, da wenn das Verbum wie hier voransteht, der Redende zuweilen die bestimmte Person noch nicht so scharf ins Auge faßt. Doch ist schon der Singular nicht ohne Bedeutung und ganz entscheidend ist, daß צמים grade so geschrieben wie hier in C. 18, 9 in der Bedeutung Schlinge vorkommt. Danach wird man erklären müssen: „und es trachtet die Schlinge nach ihrem Vermögen.“ In beiden Stellen ist die

Schlinge bildliche Bezeichnung des Verderbens, das den Bösen in ihrem Glücke auflauert. Dazu kommt, daß das Bild der Schlinge überhaupt im A. T. und speciell in unserm Buche ein sehr gewöhnliches ist. Namentlich kommt die Schlinge oder Falle unter den verschiedensten Namen in den Schilderungen des Unterganges der Bösen durch die Freunde vor. Mit Recht bemerkt Schlottmann, ein neues Bild erscheine hier schöner, als der strenge Parallelismus von Hunger und Durst. Das Suff. plur. in חילם bezieht sich auf den Bösen als eine reale Vielheit unter sich befassende ideale Person. In V. 4. 5 ist nicht mehr wie in V. 3 von einem einzelnen Individuum die Rede, sondern von dem Bösen als idealer Person und auch schon in V. 3 wird der Einzelne als Repräsentant der Gattung angesehen. — Solches Schicksal, fährt Eliphas in V. 6 fort, kann nicht Wunder nehmen. Denn dem sündigen Menschen liegt die Sünde und somit auch ihre Folge das Leid gar nahe. כי bezieht sich auf den der vorhergehenden Schilderung zu Grunde liegenden Satz: die Sünde ist der Leute Verderben. Begründet wird derselbe, indem hingewiesen wird auf die tiefe Geneigtheit der menschlichen Natur zu sündigen. Wird diese erkannt, so bedarf es für das Leiden keines andern Erklärungsgrundes als der Sünde. Man wird dann gar nicht ferner veranlaßt sein an etwas so Barockes, wie Ungerechtigkeit von Seiten Gottes zu denken. Das Hervorgehen aus der Erde bezeichnet, wie der Gegensatz des angeboren seins im folgenden Verse zeigt, die Aeußerlichkeit des Verhältnisses, die Zufälligkeit des Entstehens, wie der Rationalismus eine solche Lehre von der Sünde hat: er leitet sie ab aus dem schlechten Beispiel, Verführung, schlechter Erziehung, Druck der materiellen Lage und ähnlichen Aeußerlichkeiten. Das Hervorgehen aus dem Staube und aus der Erde wird zuerst geläugnet in Bezug auf die Sünde, dann in Bezug auf das Leiden, die Folge derselben. און eigentl. Nichtigkeit, dann Schlechtigkeit hat in unserm Buche nie die Bedeutung des Elendes, sondern kommt immer im sittlichen Sinne vor und muß daher auch hier so genommen werden. עמל steht nie von dem Leide, das man Andern anthut, immer von dem Elende, das man selbst erleidet. Die Sünde und ihre Begleiterin das

Leid haben ihre tiefen Wurzeln im Inneren des Menschen. Nur wer die Sünde als eine Bagatelle, peccatilio, als etwas der menschlichen Natur eigentlich Fremdes, von außen Angeflogenes betrachtet, kann sich über das Leiden wundern oder darüber murren. Wer die menschliche Natur nimmt, wie sie ist, wird wenn Leid ihn trifft, in aller Demuth sprechen: humani nihil a me alienum puto und statt zu murren, Buße thun in Staub und Asche. Den faulen Fleck bei Hiob, den geheimen Pelagianismus, wie er immer mit dem Hochmuth und dem Tugenddünkel Hand in Hand geht, trifft Eliphas wirklich. Aber er irrt darin, daß er Hiob für einen Sünder vor allen Anderen, namentlich vor sich selbst hält. Dagegen mußte sich Hiobs Gewissen empören. Das Wahre in der Rede des Eliphas gewinnt erst dann überzeugende Kraft, nachdem es Elihu von der falschen Beimischung befreit hat. — כי kündigt V. 7 als Begründung des vorigen an. Der hier ausgesprochne Satz, daß das Leiden in der Natur des Menschen gegründet sei, begründet den vorigen, daß es ihm nicht zufällig von außen her angeflogen komme. Wir setzen nach einer andern Auffassung des Verhältnisses in Fällen wie dieser das *sondern*. Zum Leiden ist der Mensch *geboren*, insofern er gleich bei der Geburt die sündige Anlage mit auf die Welt bringt, die dann in wirkliche Sünden ausschlägt, welche die Leiden zur nothwendigen Folge haben. *Zum Leiden* ist nach Vergleichung des vorigen Verses s. v. a. zur Bosheit und *somit* zum Leiden. Zu vgl. ist das: „wie kann ein Reiner von einem Unreinen kommen? auch nicht einer", in C. 14, 4 und das: „siehe in Missethat ward ich geboren und in Sünde empfing mich meine Mutter", in Ps. 51, 7, dann auch hier C. 11, 12, wo auf Grund der mit Sünde behafteten ersten Geburt die Neugeburt verlangt wird. Ueber die Form יוּלָּד s. יֻלַּד *Böttcher* §. 905. Wie die Sünde und also das Leid ein unzertrennlicher Begleiter der menschlichen Natur sei, das *erläutert* Eliphas im zweiten Gliede durch eine Vergleichung, die ohne äußerlich als solche bezeichnet zu sein durch das bloße ו lose angereiht wird. Die Vergleichung ist die: zu sündigen und demgemäß zu leiden, ist ebenso sehr eine nothwendige Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur in ihrem

gegenwärtigen Zustande, wie es zur Eigenthümlichkeit der Feuerfunken gehört hoch zu fliegen, oder besser: wie die Flamme nicht ohne hoch fliegende Funken gedacht werden kann. Das Sündigen gehört der menschlichen Natur ebenso an, wie dem Feuer Funken zu sprühen. Die auf 1 Mos. 3 und 4 und 5, 3 ruhende Lehre von dem angebornen Verderben wird schon hier ausgesprochen und noch deutlicher später. רֶשֶׁף heißt Flamme, nichts Anderes. In Ps. 76, 4 sind die Flammen des Bogens seine glänzenden blitzenden Pfeile. Die Söhne der Flamme sind die Funken. Die innige Zusammengehörigkeit von Flamme und Funken wird eben durch diese Bezeichnung ausgedrückt. Sie machen hoch das Fliegen für: sie fliegen hoch.

Der Abschnitt zerfällt nach der gegebnen Erklärung in drei Theile. 1) Die Anwendung der durch die Erscheinung gewordnen Offenbarung auf Hiob und zugleich die Einleitung zu dem ganzen zweiten Theil der Rede, V. 1. 2. 2) Der Zusammenhang von Schuld und Strafe nach des Eliphas Erfahrung in V. 3—5. 3) Die Deduction dieses Zusammenhanges aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur, nach der der Gedanke an die Sünde als Ursache des Leides gar nahe liegt, V. 6 u. 7.

C. 5, 8—16.

Da nun, sagt Eliphas, deine Klagen so ungerecht sind, da du Gott das aufbürdest, dessen Ursache du in dir selbst suchen solltest, so kann ich dir keinen andern Rath geben, als daß du dich demüthig zu Gott wendest und dich ihm auf Gnade oder Ungnade ergibst. Er verdient wohl solche Unterwerfung, denn er ist groß und gut. Seine Allmacht wirkt nicht, wie du wähnst, ohne Wahl, sondern sie steht im Dienste seiner Gerechtigkeit, bringt Heil der wehrlosen Unschuld und Verderben der mächtigen Bosheit.

Nachdem Eliphas Hiob im Vorhergehenden gezeigt, wer er selbst, zeigt er ihm jetzt, wer Gott ist. V. 8 und 9 bilden die Einleitung. Die Schilderung der Größe und Güte Gottes vollendet sich in der Siebenzahl, getheilt durch die fünf und zwei.

V. 8. Ich aber würde suchen nach Gott, und dem Höchsten heimstellen meine Sache. V. 9. Der Großes thut unerforschlich, Wunderbares ohne Zahl. V. 10. Der Regen gibt auf die Fläche der Erde, und Wasser sendet auf die Gassen. V. 11. Daß er versetze Niedrige in die Höhe, und Trauernde werden hoch im Heile. V. 12. Er vernichtet die Gedanken der Listigen, und nicht schaffen ihre Hände Einsicht. V. 13. Er fängt Weise in ihrer List, und der Rath der Verkehrten wird übereilt. V. 14. Bei Tage stoßen sie auf Finsterniß, und wie bei Nacht tasten sie im Mittag. — V. 15. Und er errettet von dem Schwerte, von ihrem Munde, und von der Hand des Starken den Dürftigen. V. 16. Und es hat der Geringe Hoffnung, und die Bosheit verschließet ihren Mund.

Wäre ich an deiner Stelle, V. 8, ich würde klüger handeln, wie du jetzt thust. Anstatt mit Gott zu rechten, würde ich mich ihm demüthig unterwerfen. Das ist das Rechte, wenn der Hinfällige, der Sünder, es mit dem Allmächtigen, dem Gerechten zu thun hat. Das Gott suchen — אל eigentl. suchen nach Gott hin, mit אֶל nur hier und Jes. 11, 10 — mit sehnlicher Ausstreckung der Seele zu ihm, mit gänzlicher Hingabe und demüthiger Bitte um Belehrung und Bekehrung, Vergebung und Heil, steht entgegen der Stellung, welche Hiob jetzt einnahm, da er in sich selbst blieb, sich trotzig Gott als eine zweite selbständige und ebenbürtige Macht gegenüberstellte. „Und ich würde zu Gott hin legen meine Sache", das ist concis gesagt für: ich würde sie zu Gott richten und bei ihm niederlegen. דִּבְרָה gleichbedeutend mit דָּבָר, Sache. Hiob sprach sich eine selbständige Cognition über seine Sache zu. Eliphas dagegen räth ihm rücksichtslose Uebergabe, ein Darangeben aller Ansprüche, Uebernahme jeder Schuld, deren Gott ihn durch das ihm auferlegte Leiden zeiht. Die Sache Gott übergeben ist nach der Anschauung des Eliphas sich schuldig bekennen. Denn es handelt sich um eine res judicata, das unermeßliche Leid beweist eine schwere Schuld. Die beiden Namen Gottes El und Elohim, auf seine unbedingte Superiorität hinweisend, das zweite in seiner Pluralform die Steigerung des ersten, enthalten schon die Andeutung der Begründung des Rathes, die

dann im Folgenden weiter ausgeführt wird. Das Dunkel der murrenden Seele sollte schon durch diese beiden hellen Fackeln erhellt werden. — Eliphas motivirt in V. 9 seinen Rath durch die Hinweisung auf Gottes Größe und Herrlichkeit, deren Verkennung er Hiob Schuld gibt, und zwar im Allgemeinen mit Recht, da jedes Murren, jede Ungeduld ein Angriff gegen dieselbe ist und nur da aufkommen kann, wo sie dem Gemüthe entschwunden ist. Wer Gottes Herrlichkeit wahrhaft erkennt, der kann im Leiden nicht murren, sondern nur loben und danken. Der Fehler war nur der, daß Eliphas unvermögend war den Stein des Anstoßes zu beseitigen, der es Hiob unmöglich machte der Anerkennung von Gottes Herrlichkeit practisch Folge zu geben, daß er nicht, wie später Elihu Hiobs Leiden unter die rechte Beleuchtung zu stellen vermochte. Erst nachdem dieß geschehen, konnte seine Instanz zu rechter Bedeutung gelangen. Was unter dem G r o ß e n und dem W u n d e r b a r e n zu verstehen sei, zeigt die Ausführung im Folgenden. Es sind die Thaten der göttlichen Allmacht und besonders der Güte und Gerechtigkeit. Die ersteren zwar erkannte Hiob wohl an, aber er gab dieser Erkenntniß nicht die nothwendige Folge. Es war nur eine äußerliche und todte Anerkennung. Wo die göttliche Allmacht lebendig anerkannt wird, da kann die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit nicht fehlen. Denn die höchste Macht hat die höchste Gerechtigkeit zu ihrer unzertrennlichen Begleiterin. Gottes Güte und Gerechtigkeit aber war Hiob auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen ganz verdunkelt worden. Es folgt nun die Siebenzahl der Schilderung der göttlichen Herrlichkeit. — Der R e g e n als eine der größten Wohlthaten Gottes, besonders im heißen Oriente, steht in V. 10 als individualisirende Bezeichnung des S e g e n s überhaupt, der Bezeugungen der Güte Gottes, wodurch er die Betrübten und Elenden aufrichtet. Dieß erhellt aus der Verbindung dieses Verses mit dem folgenden, und aus dem Gegensatze in V. 13. 14, wo dem Regen und Segen der Unsegen entgegengestellt wird. Es ist nur ein Schritt zwischen unserer Stelle, wo der Regen individualisirende Bezeichnung des Segens ist, und andern, wo er gradezu als B i l d des Segens vorkommt, wie Ps. 68, 10: „Einen Regen v o n G a b e n sandtest

du, Gott, dein Erbtheil, das ermüdete, du stärktest es", Jes. 44, 3: „Ausgießen will ich Wasser auf den Durstigen und Regen auf das Dürre, ausgießen meinen Geist auf deinen Samen, und meinen Segen auf deine Sprossen." חוצות hat immer die Bedeutung Gassen, Straßen. In Prov. 8, 26 kommen die Gassen nach dem sich in ihnen ergehenden Gewoge lebendiger Wesen in Betracht. „Gott hat gemacht Erde und Gassen", s. v. a. die Erde und was sie füllt. Die Bedeutung Fluren, die mehrere Ausleger hier annehmen, ist bloß aus dem Zusammenhange errathen, durch den sie in Wahrheit nicht erfordert wird. Man hat, wie der folgende Vers zeigt, an Elende zu denken, deren verschmachtende Zunge durch einen reichlichen Regen erquickt wird, vgl. Jes. 41, 17. 18: „Die Elenden und die Armen suchen Wasser und es ist nicht, ihre Zunge verschmachtet vor Durst, ich der Herr will sie erhören, ich der Gott Israels sie nicht verlassen. Oeffnen will ich auf den Kahlhöhen Ströme" u. s. w. Der Durst bezeichnet nicht selten die Heilsbedürftigkeit, z. B. in Jes. 55, 1. לשום in V. 11 kann nur bedeuten: ut ponat, collocet und unberechtigt ist die Verwandlung des Infinitiv mit ל in das Verbum finitum. Richtig S. Schmid: docetur intentio et finis operis divini in v. 10. Regen und Segen haben den Zweck die Elenden zu erquicken und sie aus ihrer traurigen Lage zu befreien. Die Niedrigen, שפלים — das Deutsche schofel ist Jüdischen Ursprunges — sind die Herabgekommenen und Unterdrückten, die hier als die unschuldig Leidenden, die Gerechten zu denken sind. Die Versetzung auf einen hohen Ort, in einen glücklichen Stand, geschieht eben durch den Regen oder die Segenspendung. קדר schmutzig sein, dann weil die Trauernden sordido habitu einhergingen, trauern. ישע ist Accusativ der näheren Bestimmung: sie sind hoch in Bezug auf Heil für: sie befinden sich in Folge des Regens in hohem Glücke. Die Erklärung: sie steigen zum Glücke, ישע Accusativ wie er bei den Verben der Bewegung steht, ist bedenklich, weil שגב hoch sein bedeutet und nicht steigen, vgl. das Hiph. hoch handeln, sich als einen hohen zeigen C. 36, 22. — Gottes Herrlichkeit zeigt sich nach V. 12, wie in der Segnung der unschuldig Leidenden, so auch in der Vereitelung der Rath=

schlüsse derer, die auf ihre eigne Kraft vertrauend Böses im Schilde führen. Daß diese verderbende Thätigkeit mit der im Vorhergehenden geschilderten rettenden eng zusammenhängt, zeigt V. 16. Die Gerichte über die Gottlosen sind Mittel der Rettung für die von ihnen bedrängten. מפר Part. Hiph. von פרר, welches wie das verwandte פור in Hiph. zu nichte machen, vereiteln bedeutet. In der Form פרר kommt das Verbum bei Hiob immer vor, nie in der Form פור. תושיה, ein bei Hiob öfter vorkommendes Wort, bezeichnet immer Klugheit, nie Glück. Hier soll es nach Mehreren Rathschluß bedeuten, allein das ist wieder aus dem Zusammenhange gerathen, in den die gesicherte Bedeutung Klugheit sogar besser paßt: die Klugheit im Parallelismus mit der List im ersten Gliede und im folgenden Verse. Die Klugheit geht gleichsam ein in das, was aus ihr hervorwächst. Richtig Seb. Schmid: quod sapienter ab illis contra humiles institutum fuit. Die größte fleischliche Klugheit wird zu Schanden, wenn Gott den Kampf gegen sie übernimmt. Wie würde es aussehen auf dieser Erde, wenn nicht hoch über den Klugen dieser Welt ein unendlich Klügerer thronte! Auf bloßem etymologischen Rathen beruht die Erklärung Hirzels u. A.: Wirkliches. — Die Weisen in V. 13 sind nicht etwa solche, die sich weise dünken, sondern die sich wirklich in dem Besitze der höchsten natürlichen Weisheit und Klugheit, Apgsch. 7, 22. Jak. 3, 15, befinden. Er fängt sie in ihrer List, nach Mehreren: er bewirkt, daß die Pläne, die sie zum Verderben Anderer ausgesonnen haben, ihnen selbst zum Verderben gereichen. So Grotius: suis eos retibus capit, suis jugulat gladiis. Danach wäre ב das ב instrum. Besser aber: in ihrer List oder in ihrem Listigsein, in astute agendo eorum. Er fängt die Weisen nicht etwa, wenn ihre Weisheit sie verläßt und sie einen dummen Streich machen, sondern grade dann, wenn sie den höchsten Gebrauch von ihr machen. ערמם ist entweder Subst., עֹרֶם, sonst nur in der weiblichen Form ערמה, oder Infinit. Kal. Paulus führt diese Stelle in 1 Cor. 3, 19 an und zwar nicht nach den LXX, sondern in einer genauen Uebersetzung aus dem Grundtexte: *γέγραπται γὰρ ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν.* נפתלים übersetzen die LXX

πολύπλοκοι. Es kommt von פתל drehen, Gedrehte soll nach dieser Auffassung soviel sein als Verschlagene. Allein die Wurzel steht nie von der List, immer vielmehr nach dem Vorgange von 5 Mos. 32, 5 von der Verkehrtheit, nicht gedreht, sondern verdreht, vgl. besonders Prov. 8, 8, und diese Bedeutung ist auch hier beizubehalten: der Verkehrten, ungeachtet ihrer List. Der Rath wird übereilt, so fein sie ihn überlegt, so geschickt sie ihn ausgedacht haben, so wird doch durch Gottes plötzliche und ungelegne Dazwischenkunft ihnen ein Strich durch die Rechnung gemacht, ehe sie ihn zur Ausführung gebracht haben. — Gott verwirrt die Verkehrten nach V. 14 also, daß sie sich gar nicht zu helfen, gar keinen Ausweg zu finden wissen. Wo für Andere Licht ist, wo selbst die Einfältigen gar keine Schwierigkeit treffen, da ist für sie Finsterniß, da wissen sie sich gar nicht zu helfen, gerathen in Schwierigkeiten, aus denen sie sich nicht retten können. „Gleich der Nacht" concis für: wie es in der Nacht geschieht. „Sie tasten", nämlich um sich zurecht zu finden. Das Bild ist von einem Blinden hergenommen. „Im Mittag", zur Zeit, wenn die Sonne am hellsten leuchtet, der Sache nach in Verhältnissen, die gar keine Schwierigkeiten darbieten würden, wenn nicht Gottes Fluch auf ihnen lastete. Der ganze Vers ruht auf 5 Mos. 28, 29, wo es von dem Gottlosen heißt: und du tastest am Mittag wie der Blinde tastet in der Finsterniß. — In V. 15 ist מִפִּיהֶם Erklärung des מֵחֶרֶב, von dem Schwerte, d. h. von ihrem Munde. Schwert wird die zum Verderben abzielende Rede genannt, weil sie wie ein Schwert verwundet. Parallel ist Ps. 55, 22: „ihre Worte sind weicher als Oel und sind doch bloße Schwerter", Ps. 59, 8: „Schwerter sind auf ihren Lippen", Ps. 57, 5: „deren Zunge scharfes Schwert." Es ist nicht an Verhöhnungen zu denken, sondern an falsche Anklagen und überhaupt Worte, die unmittelbar auf das Verderben abzielen. Mit Ewald die Lesart zu ändern ist gar kein Grund vorhanden. Mund und Hand als die beiden Hauptwerkzeuge der Bosheit werden oft mit einander verbunden. Gleich in V. 20 kommt die Geißel der Zunge vor. So wie der Starke den Nebenbegriff des Gewaltthätigen hat, so der Dürftige den Nebenbegriff des unschuldig Leidenden.

Dieser Nebenbegriff liegt aber nicht sowohl in den Worten selbst als vielmehr im Zusammenhange. V. 15 und 16 resumiren den Inhalt der fünf vorhergehenden Verse. — דַּל in V. 16 eigentlich der Dünne, dann der Geringe ist nach Zusammenhang und Gegensatz der unschuldig Leidende. עוֹלָתָה, volle tönende dichterische Form für עוֹלָה contrahirt aus עַוְלָה (Böttcher §. 615 d.) bezeichnet die Bosheit sofern sie in den Bösen, die gleichsam die leibhaftige Bosheit sind, zur Erscheinung kommt. „Sie zieht den Mund zusammen", sie verstummt, sie *wagt* es nicht ferner den Unschuldigen anzugreifen und ist nicht länger dazu im *Stande*. Dieß letzte Glied findet sich mit einer leisen Veränderung, Beseitigung der ungewöhnlichen Form עולתה in Ps. 107, 42 wieder. Der Psalm ist aus der ersten Zeit der Rückkehr aus dem Exil und enthält auch sonst Vieles, was auf unserem Buche, so wie auch auf den Weissagungen des Jesaias ruht. Die Berührung kann um so weniger zufällig sein, da Ps. 107, 40 auf C. 12, 21. 24 unseres Buches zurückweist.

Eliphas gründet also in diesem Abschnitt die Nothwendigkeit der unbedingten Uebergabe an Gott, mit Verzichtung auf alles Rechten und Murren, auf Gottes Größe, seine allmächtige Gerechtigkeit, wie sie sich in der Weltregierung, der Errettung kundgebe, die er den bedrängten Gerechten, dem Sturze, den er den Bösen bereite und vor dem keine Klugheit und Macht sie zu schützen vermöge. Angesichts dieser großartigen Thatsachen muß die polemische Stellung, welche Hiob gegen Gott einnimmt, als recht erbärmlich erscheinen. Der Verdunkelung der Gottesidee, wie sie bei Hiob stattgefunden, stellt Eliphas die wahre Gottesidee in ihrer geschichtlichen Bezeugung entgegen. Ohne daß diese in der Seele wieder lebendig geworden, ist keine Buße möglich. Ihre Angelpunkte sind wahre Selbsterkenntniß und wahre Gotteserkenntniß. In der Schilderung des Unterganges, den Gott dem Bösen bereite, wird übrigens wieder auf Hiobs Schicksal gedeutet. Dieser sollte sich fragen, ob nicht grade was ihn an Gott irre machte, ein recht deutlicher Beweis seiner Herrlichkeit sei. Das war die schwache Seite bei Eliphas. Er konnte Hiobs Leid nur als die verdiente Strafe seiner Bosheit betrachten. An dieser Schwach-

heit ging die Sache der Freunde zu Grunde. Sie machte das Auftreten Elihus nothwendig.

C. 5, 17—27.

Eliphas baut hier fort auf dem im vorigen Abschnitte gelegten Grunde. Ist Gottes Gerechtigkeit erst gegen Hiob gesichert, so entsteht nicht bloß die im vorigen Abschnitte gestellte Anforderung der Unterwerfung, es muß auch die Buße, die Aenderung der Lebensrichtung, durch die er aus dem Kreise der Feinde Gottes in den seiner Schützlinge eintritt, für ihn ein sicherer Weg zum Heile sein. Wenn du, sagt er, durch dein Leid zur Erkenntniß deiner Sünde geführt wirst, wenn du dich zu Gott wendest und ihn um Vergebung bittest und ein neues Leben in Gerechtigkeit beginnst, so wird dein Leid für dich zur Quelle reichen Glückes werden. Dann wird er vor allem Unglück dich schützen, von allen Uebeln dich befreien und mit Wohlthaten dich überhäufen. In der Anforderung der Buße gehen Eliphas und Elihu Hand in Hand. Der Unterschied ist: Eliphas verlangt, daß Hiob sich als Verbrecher erkennen soll, was er nimmer konnte, dagegen Elihu verlangt die Anerkennung der Sündhaftigkeit, mit der auch der Gerechte behaftet ist, Abthun des verderblichen Rostes des Tugendstolzes und der Selbstgerechtigkeit, mit dem Hiob wirklich behaftet war und wodurch die Züchtigung herbeigeführt war.

Von den elf Versen des Abschnittes bildet der letzte den Schluß, nicht bloß dieses Abschnittes, sondern der ganzen Rede. Die Dekade wird durch die fünf getheilt. Mit dem Stichworte שד, womit die erste Hälfte schließt, beginnt die zweite.

V. 17. Siehe glücklich der Mensch, den Gott züchtigt, und die Zurechtweisung des Allmächtigen verschmähe nicht. V. 18. Denn er verwundet und verbindet, er schlägt und seine Hände heilen. V. 19. In sechs Nöthen wird er dich erretten, und in sieben wird kein Böses dich treffen. V. 20. In Hungersnoth errettet er dich vom Tode, und im Kriege aus des Schwertes Händen. V. 21. Bei der Geißel der Zunge wirst du verborgen sein, und fürchte dich nicht vor V e r w ü s t u n g wenn sie kommt.

V. 22. Der Verwüstung und des Mangels wirst du lachen, und vor dem Lebendigen der Erde mögest du nicht dich fürchten. V. 23. Denn mit den Steinen des Feldes bist du im Bunde, und das Lebendige des Feldes ist befriedet dir. V. 24. Und du weißt, daß befriedet ist dein Zelt, und besuchest deine Wohnung und sündigst nicht. V. 25. Und du weist, daß zahlreich ist dein Same, und die Sprossen deines Leibes gleich dem Grase der Erde. V. 26. Kommen wirst du noch rüstig ins Grab, wie ein Garbenhaufen auffsteigt zu seiner Zeit. — V. 27. Siehe dieß ist, was wir erforschten, also ist's, höre es und du wisse es dir.

Eliphas betrachtet zwar alles Leiden als Strafe für begangene specielle Sünden, dennoch aber kann er in V. 17 Hiob und Alle, die sich in gleicher Lage befinden, glücklich preisen. Denn wenn sie die Strafe als solche erkennen und sich bessern, so können sie zu ihrem alten Glücke zurückgelangen, ja sie müssen dieß. Die göttliche Gerechtigkeit, die sich in ihrer Bestrafung kundgegeben, verbürgt ihnen die Wiederkehr des Glückes, sobald sie sich bessern. Die Bestrafung ist die Weissagung der Belohnung. So ist also das Strafleiden selbst für sie ein Glück und ein Beweis der göttlichen Barmherzigkeit, insofern sie dadurch bei Zeiten noch aufmerksam gemacht werden, und also aufgehalten in dem Laufe ihrer Sünden und bewahrt vor der Strafe des gänzlichen Unterganges. יכח in Hiph. heißt eigentlich zurechtweisen, tadeln. Hier geschieht die Zurechtweisung durch eine factische Rede, einen sermo realis. Der allgemeine Satz: glücklich der Mensch u. s. w. schließt den speciellen: glücklich bist du, daß Gott dich züchtigt, in sich, da er ja auf Hiob angewandt wird, und an diesen schließt sich das zweite Glied an. Dieß zweite Glied findet sich wörtlich wieder in Prov. 3, 11: die Zurechtweisung Jehovas, mein Sohn, verachte nicht, nur daß das hier unpassende: mein Sohn, ausgelassen, und an die Stelle Jehovas dort hier der Allmächtige gesetzt wird, was nach dem was früher über den Gebrauch der Gottesnamen in dem Buche Hiob bemerkt wurde, absichtliche Aenderung ist. Zufällig kann die Uebereinstimmung um so weniger sein, da schon das erste Glied hier auf Prov. 3, 12 anspielt: „wen Jehova liebt, den züchtigt er." Die Stelle in den Proverbien ist für unsere

Stelle ebenso Grundstelle, wie für Offenb. 3, 19. Hebr. 12, 6. Jac. 1, 12. In der Grundstelle und den eben angeführten abgeleiteten ist die Rede von Straf- und Läuterungsleiden für den Gerechten. Dagegen aber Eliphas, der Hiob für einen Frevler hält, gibt den Worten, die in ihrem ursprünglichen Sinne nur in das System Elihus passen, eine andere Anwendung. Er bezieht sie auf Strafleiden, wodurch Böse heimgesucht werden, um sie zur Buße zu führen. Eliphas geht aber mit Recht davon aus, daß auch bei dem Bösen, wenn er noch nicht zu dem äußersten Grade der Verstockung gelangt ist, die Liebesabsicht neben der Bethätigung der Gerechtigkeit hergeht. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Jesaias hebt auch bei den sittlich versunkensten Heidenvölkern, wie Aegypten in C. 19, Tyrus in C. 23, die hinter dem Zorne verborgne Liebesabsicht hervor, welche durch die zermalmenden Gerichte die Bekehrung herbeiführen will. Verachtet wird die Züchtigung des Allmächtigen von demjenigen, der über die Leiden murrt und mit Gott rechtet, wie Hiob gethan, statt in sich zu schlagen und Buße zu thun und zu danken für Gottes gnädige Strafe, die den mit raschem Schritte seinem gänzlichen Verderben Entgegengehenden in seinem Laufe aufhält. — Das denn zu Anfang von V. 18 begründet den Inhalt des vorigen Verses: du mußt dein Leiden, statt darüber zu murren, als ein Glück ansehen, denn es ist für dich der Weg zum Glücke zu gelangen. Zu Grunde liegt das Bild eines Arztes, der oft schweren Schmerz selbst bereiten muß, um größerem vorzubeugen. Michaelis: urit et secat, sed non ut tyrannus, sed ut medicus fidelis et sapiens. Die Worte ruhen auf 5 Mos. 32, 39, wo der Herr nach Ankündigung der schweren Strafen, die über Israel zur Strafe seiner Sünden ergehen werden, sagt: „ich tödte und ich mache lebendig, ich schlage und ich heile." Es ist das eine Kernstelle, auf die auch anderwärts, namentlich in Hos. 6, 1. 2. Jes. 30, 26 angespielt wird. ידו ist defective Schreibung für ידיו und die Form תרפינה ist so gebildet als wenn die Wurzel nicht רפא wäre, sondern רפה. — Was Eliphas in V. 19 und den folg. Hiob verheißt, setzt voraus, daß er seiner Ermahnung zur Buße Folge geleistet. Dazu soll ihn diese

lockende Schilderung eben bewegen. Derselbe Mangel an Einsicht in das Geheimniß des Kreuzes, der uns bei Eliphas in der Ansicht von Hiobs Leiden entgegentritt, offenbart sich auch in diesen Verheißungen an den Gebesserten. Wer erst für eine einzelne grobe Sünde Vergebung erhalten, meint er, der sei über alle Berge. Er bedürfe der Leiden nicht mehr und Gottes Wesen erlaube nicht ferner ihre Verhängung, während in Wahrheit die Sünde dem Menschen, auch dem Gerechten immerdar anklebt, wovon die unmittelbare Folge die ist: „des Kreuzes Stab schlägt unsere Lenden bis an das Grab, da wird sich's enden", wie P. Gerhardt singt. Dieß hindert aber nicht, daß die Schilderung Wahrheit enthalte, wie denn durchgängig der Verfasser mit großer Kunst die Reden so stellt, daß der Irrthum nur in dem Mißverstande, der falschen Anwendung und der einseitigen Festhaltung wahrer Sätze liegt, so daß die ältere kirchliche Sitte aus allen Reden des Buches unbesehens Sprüche zum Beweise anzuführen, nicht so widersinnig ist als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Das bleibt ewig wahr, daß die Buße, die Sinnesänderung Heil in ihrem Gefolge hat, daß dem durch sie mit Gott Versöhnten alle Dinge zum Besten dienen. Die äußerliche Auffassung der Buße aber, wie sie eine nothwendige Folge der äußerlichen Auffassung der Schuld ist, wird nicht bestimmt ausgesprochen, sondern sie bleibt im Hintergrunde stehen. Die Nöthe sind nicht solche, welche speciell das Individuum treffen, sondern allgemeine Calamitäten, an denen das Individuum nicht theilnehmen soll, wie Noa sicher in der Arche einherfuhr, da die sündige Welt unterging, wie Loth bei dem Untergange der Jordansau erhalten wurde, wie es in Offenb. 3, 10 heißt: „weil du bewahret hast das Wort meiner Geduld, so will auch ich dich bewahren aus der Stunde der Versuchung, welche kommen wird über die ganze Erde", und wie dort in C. 7, 1—8 die Erwählten versiegelt, und dadurch der Theilnahme an den Plagen entnommen werden, die nach C. 6 über die ganze Erde ergehen sollen. „Und in sieben", die weitere Verbindung statt der engeren durch: ja sogar. In andern Stellen stehn auf gleiche Weise drei Dinge und vier, Am. 1, 3. 6. 9. 11, dann auch sieben und acht, Pred. 11, 2. Die hinzugefügte

größere Zahl characterisirt die kleinere als eine nach Gutdünken gesetzte, weist darauf hin, daß nur überhaupt der Begriff einer ganzen Anzahl ausgedrückt werden soll. Sechs ist die concrete Bezeichnung der Vielheit, sieben ist die gehäufte Vielheit. Vgl. Baur zu Amos S. 200. In ähnlicher Weise wird der Gedanke der Häufigkeit der Errettung ausgedrückt in Prov. 24, 16: „Der Gerechte fällt siebenmal und steht auf.“ Die sieben Nöthe werden in V. 20—22 einzeln aufgezählt. Doch ist die Siebenzahl dort nur eine formelle, materiell sind die sieben Nöthe nicht gegeneinander abgegränzt, wie schon daraus hervorgeht, daß die Verwüstung zweimal vorkommt und neben dem Hunger der Mangel. Eine materielle Abgränzung war um so weniger nöthig, da die Siebenzahl nach dem Bemerkten selbst keine eigentlich rechtliche Bedeutung hatte, nur Bezeichnung der gehäuften Vielheit war. Auch formell war es nicht eigentlich nothwendig, daß die Aufzählung grade sieben Nöthe darbot. Bei Amos wird von drei ja vier Dingen nur eins genannt, worin sich das ganze Verhältniß besonders klar abspiegelte. Doch liegt die formelle Siebenzahl klar vor und an Zufall wird dabei nicht gedacht werden können. נגע mit ב also treffen, daß das Treffende sich in oder an Jemandem befindet, antreffen. — „In Hunger“, V. 20, wenn Hunger über das Land ergeht. פדה loskaufen. Er gibt dem Hunger, diesem wüthenden Tyrannen, gleichsam ein Lösegeld für dich. „Aus den Händen des Schwertes“: man darf die Hände nicht verwischen. Die Poesie personificirt Alles, verleiht Allem Gestalt und Leben. So wie hier dem Schwerte Hände beigelegt werden, so wird ihm ein Mund beigelegt, 2 Mos. 17, 13, ein Gesicht 3 Mos. 26, 37. Hände werden im A. T. dem Grabe gegeben, dem Löwen, dem Bären, dem Hunde, dem Strick, der Flamme. Das Schwert wird hier als ein Wütherich dargestellt, aus dessen Händen Gott befreit. — „Bei der Geißel der Zunge wirst du verborgen sein“, V. 21: wenn die Zunge, dieß „unaufhaltsame Uebel voll todbringenden Giftes“ Jac. 3, 8, weit und breit wüthet, wenn die Bösen Andere verläumden und durch falsche Anklagen und verderbliche Beredungen ins Unglück stürzen, so werden sie nicht an dich denken, oder besser, Gott wird die Sache so führen,

daß die Verläumdung dir nicht schadet, daß das Sprüchwort: semper aliquid haeret, an dir nicht wahr wird und daß die falsche Anklage keinen Erfolg hat, vielmehr sich an dir das: „es wird nichts so fein gesponnen, es kommt doch an die Sonnen" bewährt. Bei der Geißel der Zunge ist s. v. a.: wenn die Geißel der Zunge geschwungen wird, in Zeiten, wo verderbliches Lügenwesen im Schwange geht und Viele dadurch zu Falle gebracht werden, wie z. B. in der späteren Zeit Sauls, dem David in Ps. 52, 4 vorhält: „auf Bosheit sinnet deine Zunge wie ein geschärftes Scheermesser, du Ueber des Truges", und im Einklange mit unserer Stelle die Hoffnung ausspricht, daß Gott ihn gegen dieß verderbliche Lügenwesen schützen werde. Die Zunge wird hier mit einer Geißel verglichen, wie anderwärts mit einem Messer, Schwerte, Pfeile oder glühenden Kohlen, Ps. 120, 4, weil die böse Rede schmerzt, verwundet und Schaden bringt. Zu dem: „du wirst verborgen sein", gleichsam in einem Schlupfwinkel sitzen, wo man dich nicht finden kann, ist Ps. 31, 21 zu vgl.: „du verbirgst sie in einer Hütte vor dem Streite der Zungen." Dem Streite der Zungen dort entspricht die „Verläumdung Vieler" in V. 14. שׁוֹד, Verwüstung, sollte regelmäßig wie im folgenden Verse ohne ו geschrieben werden: die volle Form ist hier gewählt wegen der Zusammenstellung mit שׁוֹט Geißel. Nach der Analogie des אַל תִּירָא in V. 21 wird man auch hier das לֹא תִירָא, im Sinne des Jussiv zu nehmen haben, nicht: darfst du dich nicht fürchten, sondern fürchte dich nicht, Böttcher 964a. — Du wirst über den Mangel lachen, V. 22, seiner spotten als eines durchaus ohnmächtigen Gegners. „Und vor dem Lebendigen der Erde fürchte dich nur nicht": אַל verneint immer subjectiv, nach den Wünschen und der Ansicht des Redners. Das Lebendige der Erde können entweder überhaupt die lebendigen Wesen auf Erden sein, wie sie in dem Cherub zusammengefaßt werden, mit Einschluß auch der Menschen, welche die Spitze des Lebendigen bilden, oder speciell die wilden Thiere, in denen die größte Energie des Lebens ist. In beiden Bedeutungen kommt das Lebendige der Erde mehrfach vor. Da hier im Zusammenhange keine nähere Bestimmung liegt, so wird man wohl am besten bei der allgemeinen Bedeutung bleiben. Im

Folgenden wird dann durch die Bezeichnung das Lebendige des Feldes, die immer nur von den wilden Thieren vorkommt, eine einzelne besonders schädliche Species hervorgehoben. In Hos. 2, 18 werden in der Schilderung des Heiles der Zukunft neben den wilden Thieren noch die (schädlichen) Vögel und das Gerege der Erde, die (schädlichen) kleineren Thiere des Landes genannt. — Zu V. 23 Michaelis richtig: nam ut rationem reddam promissae illius tibi securitatis. Die Steine des Feldes werden genannt als Ursache des Mangels in V. 22, insofern ein steinichtes Feld keine Frucht trägt, die Thiere des Feldes als solche, welche Furcht und Schrecken einjagen, so daß also die beiden Glieder des vorigen Verses ihre Begründung erhalten. Die Steine werden personificirt; sie schließen mit dem gebesserten Hiob einen Bund und versprechen ihn nicht beschädigen, sich auf seinen Acker nicht verirren zu wollen. שלם friedlich sein, Ps. 7, 5, in Hoph. friedlich und freundlich gemacht werden. Richtig Michaelis: si cum deo reconciliatus fueris omnes res creatae tibi subservient. Mit der Empörung des Menschen gegen seinen Schöpfer begann die Empörung der Creaturen gegen ihn. Diese soll für den mit Gott versöhnten durch Gottes Wirkung aufhören. Eine richtige Idee, die in der Erneuerung aller Dinge einst ihre volle Wahrheit finden wird, Matth. 19, 28. Jes. 11. Röm. 8, hier aber durch die Anwendung auf den Einzelnen, der wegen der noch immer ihm einwohnenden Sünde sein Brot im Schweiße seines Angesichtes essen und mit Dorn und Distel kämpfen muß, einen Beisatz von Irrthum erhält. In der Hauptsache genießt freilich schon der Einzelne diese Verheißung. Denn das Widerstreben der Creatur ist für ihn, dem alle Dinge zum Besten dienen müssen, nicht ferner Zeichen der Ungnade und des Fluches und hat also, wie alle andern Folgen des Sündenfalls seinen Stachel verloren. Auch im Aeußerlichen aber erfährt der Gerechte manche Bewahrung, viel Drückendes und Gefährliches wird von ihm gnädig abgewandt. — „Und du weißt" dann, V. 24, Michaelis: ipso experimento edoctus cognosces. „Daß Friede ist dein Zelt", der leibhaftige Friede, unberührt von jeder feindlichen Macht, im Gegensatze gegen Hiobs frühere Wohnung, deren Friede durch Chal-

däer und Sabäer, Blitz und Sturm gestört wurde. Hiob wohnte nach dem Prologe in einem Hause, aber in der Poesie wird nicht selten Zelt für Haus gesetzt, wie bei uns Hütte. „Und du besuchest deine Wohnung": פקד besuchen, in der Weise des Hausherrn, der Revision hält. „Und sündigst nicht": das bezieht sich auf die Empfindung des Gestraften, dem bei der Wahrnehmung der Strafe die Sünde so lebhaft vor Augen geführt wird, als wäre er eben in ihrem Begehen begriffen. Die Sünde hat eine active und eine passive Geschichte und wenn die letztere beginnt, so wird das Andenken an die erstere frisch und lebendig. Der Gedanke ist: besuchst du deine Wohnung und siehst nach, wie es dort mit aller deiner Habe (נוה ist nicht das Wohnhaus, sondern der Wohnsitz) steht, so wirst du dich nicht als Sünder von Gott behandelt finden, sondern als sein Freund, reich gesegnet. Sprachlich unbegründet Mehrere: du findest dich nicht getäuscht, du gehest nicht irre. חטא steht in unserem Buche immer in seiner gewöhnlichen Bedeutung sündigen. Sprachlich kann es nicht einmal den Stand des Sünders bezeichnen, sondern nur die Action. — Das: du weißt, in V. 25 correspondirt dem: du weist in V. 24. Von der Habe wird aufgestiegen zu den Kindern als dem edelsten Gute, Hiob war an beidem geschlagen worden, zuerst an seiner Habe, dann an seinen Kindern. Dieselbe Ordnung befolgt die Schilderung des erneuten Gnadenstandes hier. „Wie das Gras der Erde": der Vergleichungspunct ist die Reichlichkeit und das fröhliche Gedeihen, vgl. Ps. 72, 16, wo es in der Schilderung des zukünftigen Heiles heißt: „sie werden hervorblühen aus der Stadt wie das Gras der Erde." So wie du jetzt, ist der Sinn, als Schuldbeladner den Verlust aller der Deinigen erfahren mußtest, so wirst du dich dann, mit Gott versöhnt, von einer großen Schaar fröhlicher Nachkommen umgeben sehen. — „Kommen wirst du in Rüstigkeit ins Grab", V. 26: כלח kommt nur hier und in C. 30, 2 vor. Die Bedeutung Rüstigkeit wird dort durch den Context erfordert. Im Aram. bedeutet קלח stämmig, fest, steif sein. Die Bedeutung Rüstigkeit, strammes Wesen ist auch hier ganz passend. Es wird gesagt, Hiob werde noch kräftig, im hohen Alter zwar, aber ohne die Beschwerden des Alters zu füh-

len, ohne daß an ihm das senectus ipsa morbus wahr geworden, ins Grab kommen. Ein Beispiel gewährt Moses, von dem es in dem von fremder Hand hinzugefügten Schlusse seines Werkes 5 Mos. 34, 7 heißt: „und Mose war 120 Jahre alt, da er starb, nicht stumpf war sein Auge geworden und nicht entschwunden seine Frische.“ Kaleb kann in einem Alter von 85 Jahren von sich rühmen, Jos. 14, 11: „ich bin noch heutiges Tages so stark als ich war des Tages, da mich Moses aussandte, wie meine Kraft war dazumal, also ist sie auch jetzt, zu streiten und auszugehen und einzugehen.“ „Wie das Aufsteigen“, nämlich auf die Schulter des Tragenden oder auf den Erntewagen, also s. v. a.: wie eingebracht wird. „Zu seiner Zeit“, nicht eher als bis die Aehren reif geworden sind, aber auch nicht später. So wirst du auch erst dann sterben, wenn du dein volles Alter erreicht hast und zugleich ehe eingetretene Kraftlosigkeit dir das Leben zur Last macht, „satt der Tage“, C. 42, 17, aber nicht übersatt.

Eliphas schließt in V. 27 seine Rede mit einer Versicherung ihrer Wahrheit und darauf gegründeter Ermahnung sich ihr zu conformiren. Er ist sich mit vollem Rechte des Besitzes tiefer Wahrheiten bewußt. Aber darin fehlt er, daß er keine Ahndung hat von der Einseitigkeit seiner Erkenntnisse, und also auch nicht von dem schweren Unrechte, das er in Folge derselben Hiob thut. Das Femininum זאת steht für das Neutrum. Es gehört nicht zu הנה, wie Mehrere ecce hoc, sondern zu dem folgenden Verbum: siehe, dieses wir haben es erforscht. זאת steht im Nominativus absolutus voran. Das Erforschen bildet den Gegensatz gegen ein bloßes oberflächliches Räsonniren. Der Plural ist daraus zu erklären, daß Eliphas seine beiden Freunde, von deren Gleichgesinntheit er versichert war, mitbegreift, vgl. 19, 2. 3, zugleich auch die ganze zahlreiche Partei, welche er vertritt, C. 35, 4. Auf dem: du, liegt ein Nachdruck: du, der du dieses weisen Rathes so sehr bedarfst. „Wisse es dir“: לך weist darauf hin, daß es sich nicht um eine bloße theoretische, sondern um eine practische und heilbringende Erkenntniß handelt.

C. 6 u. 7 enthalten Hiobs Antwort. Die Freunde statt ihn zu beruhigen haben noch Oel ins Feuer gegossen. Statt ihn zur

Sündenerkenntniß zu führen, muthen sie ihm zu, sich als Verbrecher zu erkennen und bestärken ihn durch diese falsche Zumuthung noch in der Verkennung seiner Sündhaftigkeit. Diese Zumuthung verletzt ihn innerlich so, daß er sich nicht überwinden kann, anders als nur andeutend auf sie einzugehen. Die Freunde müssen vorher die Anklagen noch directer und unverhüllter aussprechen. Hiob rechtfertigt seine Klagen gegen Gott aus der Größe seiner Leiden. Den Freunden wirft er ihre Härte und Lieblosigkeit vor und beklagt sich, daß sie aus seinem Leiden auf seine Schuld schließen wollen, die doch nachzuweisen sie außer Stande seien. — Darauf schildert er die Vergänglichkeit und das leidenvolle Dasein der Menschen, unter denen er der elendeste sei, und rechtet von Neuem mit Gott, daß er ihn, der doch bald zu ewiger Vernichtung in den Scheol hinabsteigen werde, durch so unerträgliche Leiden foltere. Habe er auch gesündigt, so werde Gott ja von seiner Sünde nicht berührt, und er handle unbarmherzig, wenn er ihm die wenigen Tage, die er noch zu leben habe, noch durch außerordentliche Leiden verbittern wolle. — Hiob zeigt sich also weit entfernt, der Anforderung demüthiger Unterwerfung, die Eliphas an ihn gestellt, zu entsprechen. Ehe er dieß thut, muß ein anderer über ihn kommen, Elihu, und daß er es da so bereitwillig thut, zeigt, daß die Schuld des Mißlingens hier an den Freunden liegt. Doch darf nicht übersehen werden, daß die Freunde ihn vorher mürbe und für die durch Elihu zu ertheilende Belehrung empfänglich gemacht hatten. Er würde schwerlich mit solcher Willigkeit diese Belehrung entgegengenommen haben, wenn nicht der ungerechte Angriff der Freunde vorangegangen wäre. Es war eine Gnade von Gott, daß er erst diesen ungerechten Angriff an ihn heranließ.

C. 6, 1—13.

Meine Klagen gegen Gott, sagt Hiob, welche dich so sehr empört haben, sind wohl ganz natürlich, wenn man sie im Verhältniß zu meinem ungeheuren Unglück betrachtet, V. 2—4. Ihr, die ihr in Glück und Freuden lebt, solltet euch billig in meine

Lage versetzen, das wollt ihr nicht thun und daher ist mir eure Rede verächtlich und widerlich, V. 5—7. Muß ich doch — so furchtbar groß sind meine Leiden und so natürlich daher meine Klagen — wünschen, daß Gott mich tödten wolle, wo mich dann auch in den Tod noch das Bewußtsein begleiten würde, nie seine Gebote verläugnet zu haben, V. 8—10. Einen andern Wunsch als daß Gott schnell ein Ende mit mir mache, kann ich nicht mehr haben, V. 11—13. Und einem solchen wollt ihr seine Klagen vorwerfen?

Die Zwölfzahl der Verse wird, wie so oft in den Psalmen, z. B. gleich in Ps. 2, wo mit jeder Dreizahl ein Wechsel der redenden Person eintritt, durch die viermal drei getheilt.

V. 1. Und Hiob antwortete und sprach: V. 2. Möchte doch gewogen werden mein Unmuth, und möchte man allesammt mein Unglück auf die Wage heben. V. 3. Denn jetzt ist es schwerer als der Sand der Meere, darum sind meine Worte unverständig. V. 4. Denn die Pfeile des Allmächtigen sind bei mir und ihr Gift trinkt mein Geist, die Schrecken Gottes umlagern mich. — V. 5. Schreit wohl ein Waldesel bei frischem Grase, oder brüllt ein Stier bei seinem Mengekorn? V. 6. Wird wohl gegessen Fades ohne Salz, oder ist Geschmack im Eiweiß? V. 7. Meine Seele mag solches nicht anrühren, es ist mir gleich Krankheit meiner Speise. — V. 8. Gäbe doch einer es käme meine Bitte, und möchte doch Gott meine Hoffnung geben! V. 9. Und gefiele es doch Gott mich zu zermalmen, lösete er seine Hand und vernichtete mich. V. 10. Und auch dann noch soll das mein Trost sein und frohlocken will ich im Schmerze sonder Schonung, daß ich nicht verläugnet die Worte des Heiligen. — V. 11. Was ist meine Kraft, daß ich harren, und mein Ende, daß ich mich gedulden soll. V. 12. Ist denn Kraft der Steine meine Kraft, oder ist mein Fleisch von Erz? V. 13. Fürwahr es ist keine Hülfe bei mir, und die Einsicht ist von mir vertrieben.

Den Sinn von V. 2 bestimmen die Ausleger meist so: möchte man doch auf die eine Wagschale meinen Unmuth, auf die andere mein Leid legen, so würde sich zeigen, daß der erstere nicht zu groß ist. Dagegen erhebt sich aber schon ein sprachliches Be-

denken. יחד heißt nie zugleich, wie es nach dieser Auffassung genommen wird. In unserm Buche heißt es jedenfalls stets, und zwar zwölfmal, allzumal, allesammt. Dann schließt sich auch nach dieser Erklärung das Folgende nicht passend an. Beide Glieder stehen vielmehr im synonymen Parallelismus, so daß der Unmuth dem Leide entspricht. Der Unmuth kommt hier nicht als selbständig erzeugte subjective Stimmung, sondern als das nothwendige Erzeugniß des Leidens in Betracht. Möchte man nur mein Leiden und den mir dadurch bereiteten Schmerz genau abschätzen! Faßt man, meint Hiob, die ganze Größe seiner Leiden und des dadurch hervorgebrachten Schmerzes recht ins Auge, so wird man, was etwa in seinen Reden unverständig ist, nicht sowohl ihm als vielmehr Gott auf die Rechnung schreiben. Diesem gehört recht eigentlich die Maßlosigkeit an. Denn was davon bei Hiob sich findet, ist nur ein Product der seinigen. Die Freunde thun sehr Unrecht, wenn sie auf ihn losfahren, und den eigentlichen Urheber aus dem Spiele lassen. — Von seinem pelagianischen Standpunkte aus hatte Hiob ganz Recht. Da war ihm viel zu viel geschehen. Aber er hätte eben durch das was ihm geschehen war, an diesem Standpunkte irre werden, hätte tiefer in sich selbst hinabsteigen und zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit gelangen sollen, wie Perthes in einem Briefe über den Tod seiner Frau, abgedruckt in seinem Leben sagt: es muß eine ungeheure Schuld auf dem Menschen ruhen, daß er solches erleiden muß. Nur in unserm Buche findet sich stets die Schreibung כעש, anderwärts stets כעס. Genau so wie hier erscheint כעס in Verbindung mit dem Leide in Ps. 10, 14. Da spricht der Sänger zu Gott: „du schaust Leid und Entrüstung, daß du sie gebest in deine Hand.“ Der Unmuth ist auch da etwas rein Angethanes, das natürliche Erzeugniß der Situation. Für היתי wollen die Masorethen im Kri hier und C. 30, 13 הותי gelesen haben. Beide Formen kommen von הוה und היה sein, und bedeuten eigentlich Begebenheit, Umstand, Lage, dann werden sie wie in malem partem gebraucht und bedeuten unglückliche Begebenheit, Unglück. הוה aber ist die ältere Form, welche zur Zeit des Verfassers schon im Verschwinden begriffen war und von den Masorethen ihm will-

kürlich aufgedrungen wird, vgl. meine Beiträge II. S. 233. יַחַד, allesammt, weist darauf hin, daß des Leidens eine große Masse ist. יִשְׂאוּ Fut. von נשא, mit ausgefallenem Dagesch, möchte man heben, ein Gebrauch der dritten Plur. für das Passiv., der im Buche Hiob besonders häufig vorkommt. Im ersten Gliede ist noch die Hinzufügung des Infinitivs zu dem Verbum finitum zu bemerken, welche dazu dient, den Verbalbegriff stark hervorzuheben: möchte doch gewogen werden, dann würde sich zeigen, daß euer Anschlag in Bausch und Bogen, auf Grund dessen ihr mir meine unmuthsvollen Klagen so hoch anrechnet, gar nicht der Sache angemessen ist. Der Infinitiv kann in Kal stehen, wenn die bestimmtere Form, wie hier Niphal, im Tempus finitum nachfolgt. — Das denn in V. 3 begründet den Wunsch, daß Hiobs Leiden genau abgeschätzt werden mögen. Eine solche Abschätzung würde die ungeheure und übertriebne Größe desselben ins Licht stellen, von der die Unverständigkeit im Reden eine nothwendige Folge ist, so daß sie ihm nicht als Schuld zugerechnet werden kann. Subject zu יכבד ist gramm. כעשׂ im vorigen Verse, der Sache nach zugleich הַיָּה. Denn wir sahen schon, daß Beides, das Leiden und der dadurch hervorgerufene Schmerz, im Wesentlichen auf dasselbe herauskommt. Versteht man unter כעשׂ den Unmuth als subjective Stimmung, so weiß man mit der dritten masc. nichts anzufangen. Der Sand des Meeres, häufiges Bild der Menge, hier, was daraus folgt, der Schwere. לָעוּ von לוע oder לעע (Böttcher, S. 296 Anm.): das verwandte לעה bedeutet im Arabischen temere locutus est, inania effutivit, LXX. *τα ρηματα μου εστιν φαυλα*. Hiob ist sich bewußt, daß er im Zustande der Anfechtung redet, er weiß, daß seine Reden, seine Anklagen der göttlichen Gerechtigkeit ein falsches Element enthalten. Wo dasselbe liegt, das weiß er freilich nicht aufzufinden. Er verlangt aber von seinen Freunden, daß sie, seine Lage berücksichtigend, ihm nicht jedes harte Wort zurechnen, vielmehr es Gott auf die Rechnung setzen sollen. Er hat aber nicht Recht, wenn er seine Reden bloß als Product seines Leidens betrachtet wissen will. Es sind keineswegs bloße einzelne Uebereilungen und Maßlosigkeiten, die ihm zur Last fallen. Sein ganzer Herzenszustand ist

noch nicht der rechte. — V. 4 gibt die Begründung der ersten Hälfte von V. 3, der Behauptung der unendlichen Größe der Leiden. Das ist der Hauptsatz im Vorigen. Gottes Pfeile sind ein Bild für seine Züchtigungen, 5 Mos. 32, 23. Ps. 7, 14. Es wird hier angespielt auf die Sitte die Pfeile zu vergiften. Die Schrecken Gottes sind die von ihm gesandten erschreckenden oder schrecklichen Unglücksfälle. Diese werden mit einem Heere verglichen, das Hiob umlagert, ein trauriges Quidproquo statt des Engellagers, womit einst Jacob schützend umgeben wurde. ערך, vom Kampfe gebraucht, wird sonst mit את, 1 Mos. 14, 8, על, ל und לקראת construirt, hier mit dem Accusativ. Dieß erklärt sich aus einer Modification der Bedeutung. ערך, eigentlich instruxit, ein militärischer Ausdruck für instruxit aciem, dann belagern, instructa acie oppugnare. — In V. 5—7 hält Hiob den Freunden das: facile dum valemus, aegrotis consilia damus vor. — „Schreit wohl ein Waldesel beim Grase", V. 5: Hiob wirft seinen Freunden vor, daß sie den Zustand eines Angefochtenen so wenig zu würdigen wissen, und zwar deshalb, weil sie, selbst im Glück, nicht Mitgefühl und Liebe genug haben, sich in fremdes Leid zu versetzen. Daß sie sich nicht so in Klagen ergießen, wie er, was ihnen zum Gegenstande pharisäischer Selbsterhebung dient, ist eine natürliche Folge ihres Zustandes. Ginge es ihnen ebenso wie Hiob, unterlägen sie schwerem Leiden, in dem kein Recht und keine Vernunft zu entdecken, so würden sie sicher sich ebenso betragen. Hiob hat Recht. Der Schlüssel zu dem Leiden der Gerechten stand den Freunden ebenso wenig zu Gebote wie ihm. Der Unterschied war nur ein solcher der äußern Lage. בליל von בלל, mengen, ein Futter, welches wie der Wickhafer aus verschiednen Bestandtheilen gemischt ist. — Wer, sagt Hiob in V. 6, ohne Mitgefühl solche richtet, die von der Allmacht gemißhandelt werden, dessen Rede muß ihnen verächtlich und widerlich sein. „Fades ohne Salz", eine Speise, die dadurch fade ist, daß ihr das Salz fehlt. חלמות kommt nur hier vor, und da auch die verwandten Dialekte keinen Aufschluß geben, so müssen wir uns an den chaldäischen Paraphrasten als an den Bewahrer der jüdischen exegetischen Tradition halten. Dieser, so wie die Rabbinen, er-

klärt חלמות durch Eidotter. Das Verbum חלם kommt in C. 39, 4 (nur an dieser Stelle) in der Bedeutung: stark werden vor, im Arabischen bedeutet es fett sein. Wahrscheinlich wird das Dotter so genannt, weil es die Stärke oder Fettigkeit des Eis ist. ריר heißt Speichel, Schleim, 1 Sam. 21, 14. Der Schleim des Dotters ist das Eiweiß. Dieser Sinn ist sehr passend und dem Zusammenhange angemessen. Das Fade, das Ungesalzene, das Eiweiß sind die Reden der Freunde. So schon mit Auflösung des Tropus die LXX: ist wohl Geschmack in leeren Worten, *γεῦμα ἐν ῥήμασι κενοῖς*. Es fehlt den Reden der Freunde das Salz der Liebe und des Erbarmens, und ebenso des Verstandes, da sie so ohne Weiteres mit dem Schlusse aus den Leiden auf specielle Verschuldungen zufahren. Hiob hat Recht und Unrecht. Zum Schlusse erkennt er, daß auch seine Reden dem Faden ohne Salz und dem Eiweiß gleichen. Es fehlt ihnen, nicht weniger wie denen der Freunde, das Salz der Sündenerkenntniß. Bouillier, Ewald u. A. beziehen das Fade u. s. w. nicht auf die Reden der Freunde, sondern auf die Leiden Hiobs. Daß er über diese klagt, ist ebenso natürlich, als daß der Stier brüllt, wenn er kein Futter hat. Allein die Vergleichung der bittern Leiden Hiobs mit einer bloß ungesalzenen Speise ist matt und unpassend. In Bezug auf thörichte Reden kommt das dem תפל entsprechende תִּפְלָה auch in C. 1, 22 vor und ebenso Klagel. 2, 14. Ezech. 13, 10 und öfter. — „Meine Seele mag nicht berühren", V. 7: das Pronom. ist ausgelassen, weil gleich darauf הֵמָּה folgt: „Sie", die Speisen, die ihr mir vorsetzt und die ihr mir als schmackhaft anpreist. Dem דְּוַי ist die Bedeutung Ekel, das Ekelhafte nur aus dem Zusammenhange aufgedrungen. דְּוַי — דְּוֵי hier ist Status constructus, des Singular — heißt Krankheit, Ps. 41, 4, nichts Anderes. Die Krankheit der Speise bedeutet eine verhaßte Speise, eine solche, die unter den Speisen dasselbe ist, was die Krankheit unter den körperlichen Zuständen, eine Speise, die einem wie die Pest zuwider ist. Einer solchen Speise glichen für Hiob die Reden, womit die Freunde ihn abspeisen wollten. Er hat gegen diese Kost, trotz der Anpreisungen der Freunde, einen entschiednen Degout. Auf die Leiden paßt der

Vergleich nicht. Die konnte Hiob nicht abweisen, er steckte mitten darin. — Hiob muß nach V. 8—10, so groß ist sein Leiden, den Tod als ein Glück ersehnen. Wie kann man es ihm vorwerfen, wenn er über solche Leiden, über solchen recht- und treulosen Ueberfall von Seiten Gottes unmuthsvoll klagt? — Hiob hatte bis jetzt sein Recht zur unmuthsvollen Klage gegen die Freunde vindicirt; zur ferneren Rechtfertigung derselben spricht er in V. 8 den Wunsch seines Todes aus. Ein seiner Meinung nach Schuldloser, wie Hiob, der diesen als Glück erfleht, dessen Zustand muß ein vollkommen hoffnungsloser, mit dem muß es aufs äußerste gekommen sein, und dem kann man es doch wahrlich nicht verdenken, wenn er sich in verzweifelnde Klagen ergießt. מי יתן ist im Buche Hiob besonders häufig, kommt aber meist nur in den Reden Hiobs vor, in den Reden der Freunde nur in C. 11, 5, in den Reden Elihus und Gottes nie. Das empfiehlt Vorsicht in der Handhabung des sprachlichen Argumentes. Hiobs Schicksal läßt viel zu wünschen übrig. Das Leiden ist die Situation der Wünsche. מי יתן ist hier nicht „schon wie eine Conjunction reines Wunschwort". Denn so kommt es nie in unserm Buche vor. Dagegen spricht auch das יתן in dem zweiten Gliede. Dieß zeigt, daß im Hintergrunde der Gedanke an Gott steht. „Gebe doch Einer, es käme meine Bitte": der Eine wird im zweiten Gliede näher als Gott bestimmt, der Einzige, an den nach der Natur der Sache gedacht werden kann, da Gott der Gott der Geister alles Fleisches ist, der einzige, der, wie lebendig machen, so auch tödten kann, 5 Mos. 32, 39. Hiob redet von seiner Bitte, seiner Hoffnung: wie weit muß es mit dem gekommen, wie schwer muß der von Gott heimgesucht sein, der das größte Uebel von Gott als Wohlthat erfleht und auf dasjenige hofft, was für den Menschen der natürliche Gegenstand der Furcht ist. — יתר in V. 9 ist Fut. Hiph. von נתר springen, in Hiph. springen machen, in Bewegung setzen. Gottes Hand wird als eine ruhende betrachtet, so lange er unthätig ist, nämlich in Bezug auf die hier ins Auge gefaßte Handlung, die der völligen Aufreibung. בצע eigentlich abschneiden, hier vernichten, C. 27, 8. Zu Grunde liegt wahrscheinlich das Bild des Lebensfadens, Jes. 38, 12. Koh. 12, 6, wo der „silberne

Strick" den Lebensfaden bedeutet, die Continuität des Daseins. Daß er von Silber ist, bezeichnet das Leben als ein edles Gut. — Der Gegenrede seiner Freunde zum Trotz, welche von ihm die Erkenntniß und das Bekenntniß schwerer Sünden als Ursache seiner Leiden verlangten, sagt Hiob in V. 10, daß wenn Gott, seine Bitte erfüllend, den Tod über ihn verhängen sollte, seine Unschuld ihn noch in dem letzten Schmerze trösten würde. Diese Behauptung der Unschuld von Seiten Hiobs gehört wesentlich zur Sache. Denn nur im Zusammenhange mit Hiobs vermeintlicher Unschuld und Gerechtigkeit dient die Größe seines Leidens zur Rechtfertigung seiner unmuthsvollen Klage. ותהי nicht: es wird sein, sondern: es sei: mein Trost sei auch dann, das wünsche und will ich. סלד kommt sonst nicht vor. Die LXX. ἡλλόμην, die Vulg. saliebam. Die Bedeutung frohlocken ist im Zusammenhange ganz passend und hat die älteste Tradition für sich. „In Schmerz, er schonet nicht" für: in dem Schmerze, welchen Gott schonungslos über mich verhängt. Subject in יחמל ist der Heilige, vgl. Klagel. 2, 2. 17. Man darf nicht mit Ewald erklären: den er nicht spart, denn das kann חמל nicht bedeuten, sondern man muß erklären: da er nicht schont, wie C. 16, 13. כי in der Bedeutung daß: noch sei das mein Trost und frohlocken will ich deshalb im schonungslosen Schmerze, daß ich nicht verläugnet habe. Der Gegensatz des Verläugnens ist mit Mund und That bekennen. „Die Worte des Heiligen": vom geschriebnen Gesetze kann bei Hiob nicht ausdrücklich die Rede sein, da der Verfasser die Scene außerhalb Canaans und in das Patriarchalische Zeitalter verlegt hat. Die Worte sind daher allgemein gehalten. Der Sache nach aber beziehen sie sich allerdings hier und in C. 23, 12 auf das Mosaische Gesetz. Das gedachte göttliche Gesetz hier ist nur ein Reflex jenes wirklichen. Die Heiligkeit Gottes bezeichnet auch hier seine unbedingte Erhabenheit über das Geschaffene, vgl. zu Ps. 22, 4. Die Majestät des Gesetzgebers enthält den Grund der Unverbrüchlichkeit seiner Gebote. Den Trost seiner Unschuld will Hiob mit ins Grab nehmen, er soll ihm noch den letzten schweren Schmerz, der seinem Leiden ein Ende macht, versüßen. An diesen letzten Schmerz muß man nothwendig denken, nicht an Hiobs

Leiden überhaupt. — Der Tod ist nach V. 11—13 wirklich Hiobs einzige Hoffnung. Anderes zu hoffen, wozu die Freunde ihn einladen, wäre thöricht. O über einen Gott, der einen Gerechten so weit treibt, daß der Tod seine letzte und einzige Hoffnung ist! Und einem solchen will man noch seine Klagen zum Verbrechen machen! — Hiob rechtfertigt in V. 11 den Wunsch seines Todes. Er hat keine Kraft mehr um die Leiden länger zu ertragen und ruhig auf ihren Ausgang zu harren, und er hat keinen Grund das letztere zu thun, da sich gar kein befriedigendes Ende seiner Leiden absehen läßt. „Was ist meine Kraft": wie groß ist sie denn, ist sie nicht schon gänzlich erschöpft durch mein alle menschliche Kraft übersteigendes Leiden? — In V. 12 liegt die Vergleichung der Leiden mit einem verwundenden Instrumente zu Grunde, dem nichts Verwundbares, sondern nur Stein und Eisen widerstehen kann. Hiobs als eines schwachen Sterblichen Kraft ist durch das Leiden schon völlig erschöpft. — Es ist nach V. 13 ein offenkundiges Factum, daß Hiob sich in einer ganz rettungslosen verzweifelten Lage findet. האם kommt außerdem nur noch in 4 Mos. 17, 28 vor, und an dieser für die unsrige maßgebenden Stelle steht es unzweifelhaft in dem Sinne von הלא, nonne. Wie diese Bedeutung mit der gewöhnlichen der Part. אם in Einklang zu bringen sei, ist zweifelhaft. Ewald leitet die Bedeutung ab aus dem Gebrauche des אם in Schwursätzen, wo es in der Bedeutung: gewiß nicht steht. Die Frage weist hin auf eine klare Thatsache: ists nicht so, daß ich hülflos und in rathloser Verzweiflung bin? תושיה steht in seiner gewöhnlichen Bedeutung Einsicht. Die Bedeutung Rettung (LXX βοήθεια) hat gar nichts für sich. Die Einsicht ist von demjenigen hinweggestoßen, ihm gewaltsam genommen, der sich in Folge der verzweifelten Umstände nicht zu rathen und zu helfen weiß, vgl. Jes. 19, 11, wo in Folge der Catastrophe über Aegypten die Fürsten Zoans zu Thoren werden, die Räthe Pharaos verdummen. Im Einklange mit unserer Stelle klagt Hiob in C. 30, 22: „du machst zerfließen meine Einsicht." Und einen solchen wollen die Freunde noch mit eitlen Hoffnungen speisen, einem solchen wollen sie die Klagen zum Verbrechen machen, wodurch er sein gepreßtes Herz erleichtert!

C. 6, 14—30.

Hiob hat bis jetzt seine Klagen gegen die Freunde gerechtfertigt. Jetzt geht er aus der Defensive in die Offensive über. Fälschlich, sagt er, habt ihr aus meiner bedrängten Lage auf meine Schuld geschlossen. Durch dieß harte Urtheil habt ihr die Liebe verletzt, die der Freund immer dem Unglücklichen beweisen soll. Und doch habe ich euch zu eurem unfreundlichen Betragen gar keinen Anlaß gegeben. Gegen wahrhafte Belehrung bin ich nicht unempfänglich. Aber was ihr bis jetzt vorgebracht habt, ist schwach und nichtig. Was könntet ihr mir auch mit Grund vorwerfen, außer etwa einige harte und unbedachtsame Worte, die die Größe meines Unglückes hinreichend entschuldigt. — Es könnte scheinen, daß Hiob den Freunden hier Unrecht thut, indem er so gar keine Rücksicht darauf nimmt, daß die Stellung, welche sie gegen ihn einnahmen, ein nothwendiger Ausfluß ihrer Grundsätze war. Allein es ist wohl zu beachten, daß sie, wenn sie wahre und innige Liebe gehabt hätten, statt so ohne Weiteres ihre Grundsätze anzuwenden, dieselben vielmehr an dem vorliegenden Fall berichtigt haben würden, der so ganz dazu geeignet war. So erscheint ihr Verfahren wirklich als Treulosigkeit. Es muß mit dem Herzen nicht gut stehen, wenn es so gar keinen Einspruch gegen die kalten Reflexionen des Verstandes erhebt. Der concrete Fall muß wenig zu Herzen gehen, wenn er so gar nichts gegen die Abstractionen auszurichten vermag. Wäre es ihnen ergangen, wie Hiob, so würden ihre Vorurtheile sicher einen mächtigen Stoß erlitten haben. Das Gesetz Gottes aber gebietet: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Zuerst in V. 14—20 die Vergleichung der treulosen Freunde mit einem im Sommer schwindenden Regenbache. Sieben Verse, ein Eingang von einem Verse und ein Kern von sechs Versen, in zwei Theile von drei Versen zerfallend.

V. 14. Dem Unglücklichen von seinem Freunde Liebe, sonst verläßt er die Furcht des Allmächtigen. V. 15. Meine Brüder handeln treulos wie ein Bach, wie ein Rinnsal der Bäche schwin-

den sie. V. 16. Die trübe sind von Eise, in ihnen birgt sich Schnee. V. 17. Zur Zeit, da sie gesenget werden, versiegen sie, wenn es heiß wird verlöschen sie von ihrem Orte. — V. 18. Es wenden sich ihnen zu die Carawanen ihres Weges, ziehen in der Wüste und kommen um. V. 19. Es schauen aus die Carawanen von Thema, die Reisezüge von Seba harren auf sie. V. 20. Sie schämen sich, daß sie vertraut, kommen dahin und erröthen.

Ihr habt, sagt Hiob in V. 14, durch den harten Schluß aus meinen Leiden auf meine Schuld die Liebe verletzt, die der Freund dem unglücklichen Freunde erweisen soll. Wer sich so lieblos erweist, der versündigt sich nicht bloß gegen seinen Freund, sondern er erweist auch Gott nicht die schuldige Ehrfurcht, indem er sein Geschöpf ungerecht behandelt und des res sacra miser, des: wer Betrübte will betrüben, der muß wie die Spreu zerstieben nicht gedenkt. Das nur hier vorkommende מס, von מסס zerrinnen, heißt eigentlich der Zerronnene. Den Commentar gewährt das: wie Wasser bin ich ausgeschüttet, in Ps. 22, 15 als Bezeichnung der völligsten Auflösung aller Kräfte und Ohnmacht, ferner das: „wir sterben und sind gleich den Wassern ausgeschüttet zur Erde" 2 Sam. 14, 14. Das ו vor ויראת ist die weitere Verbindung statt der engeren durch sonst. Subject zu יעזוב ist der zunächst stehende רע. Das erste Glied ist als Ausruf zu betrachten: dem Elenden von seinem Freunde Liebe! „Und er verläßt", nämlich, wenn er dieß nicht thut, wie ihr es nicht gethan habt. Die Worte stehen im Gegensatze gegen den Wahn der Freunde Gottes Sache zu führen. Grade was ihr aus Gottesfurcht zu thun glaubt, ist eine Verletzung der Gottesfurcht. Ihr habt sie verlassen, indem ihr mir den Abfall von Gott vorwerft. In dem Gesetze Gottes werden alle personae miserabiles unter seine besondere Obhut gestellt. Er erscheint als der Vater der Waisen und der Richter der Wittwen. Die Erklärung: „und sollte er (der Leidende) des Allmächtigen Furcht auch lassen" läßt den Hiob eine ungebührliche Anforderung machen, die er sonst nie ausspricht. Die Erklärung: sonst könnte er die Furcht des Allmächtigen verlassen, führt einen fern liegenden Gedanken ganz unmotivirt und in räthselhafter Kürze ein und hat nirgends in dem Buche

eine Parallele für sich, während der Gedanke, daß die Freunde sich durch ihre Lieblosigkeit gegen Hiob gegen Gott versündigen, auch sonst sich findet, z. B. C. 19, 29. 13, 10. Nicht umsonst wird Gott der Allmächtige genannt. Der Name weist hin auf seine unbedingte Macht zu strafen. — Hiobs Freunde haben nach V. 15 f. der in V. 14 gestellten Anforderung schlecht entsprochen. Brüder nennt er seine Freunde um ihre Treulosigkeit zu vergrößern. Im Einklange mit dem: sind treulos wie ein Bach, hier redet Jesaias in C. 58, 11 von einem Bache „dessen Wasser nicht lügen" und bezeichnet in C. 33, 16 Wasser die beständig fließen als treue, נאמנים. Subject in יעברו sind die geistigen Bäche, die Freunde. נחלים muß wegen des Parallelismus und besonders wegen V. 16 in der Bedeutung Bäche genommen werden, nicht Thäler. Danach muß אפיק hier etwas von dem Bache Verschiednes bedeuten. Das Verbum heißt fest sein, in Hithp. sich fest machen, an sich halten. Das Adjectiv kommt in der Bedeutung fest vor in C. 12, 21. 40, 18, seine Gebeine sind erzfest (gewöhnlich Röhren von Erz, ohne allen Grund) C. 41, 7. Von Bächen gebraucht bedeutet אפיק das Feste, den festen regelmäßigen Bestand im Gegensatze gegen den momentanen Zufluß. — V. 16 umschreibt Grotius treffend: qui rivi turbidi incedunt prae glacie ac nive in ipsos resoluta. הקדרים schließt sich an נחלים an. Von seiner trüben Farbe erhielt der Bach Kidron seinen Namen, in Joh. 18, 1 χείμαρρος genannt, ein im Winter fließender, von dem der Verfasser vielleicht Anlaß zu seiner Schilderung entnommen hat. Das י in מני ist die alterthümliche Bezeichnung des Status constr., welche an מן, was ursprünglich Nomen ist, in der Poesie sich noch erhalten hat. עלימו kann an sich nur heißen: über ihnen. Der Ausdruck ist concis: über sie herabkommend verbirgt er sich in ihnen. — Was die Hitze nach V. 17 für die Regenbäche ist, das war Hiobs Unglück für die Freunde geworden. Es hatte sie ihm entfremdet statt sie näher an ihn heranzudrängen. יזרבו ist Pual von dem nur hier vorkommenden זרב, erweicht aus צרב, welches in Niph. verbrannt, entzündet werden bedeutet. Für diese Erklärung entscheidet das parallele: wenn es heiß wird, und dann daß die beiden Passiva: sie werden vertilgt, sie werden

ausgelöscht, die Hinweisung auf eine vernichtende Potenz verlangen, welche nach den andern Auffassungen des יזרבו nicht vorliegt. Nach בעת ist אשר zu ergänzen: zur Zeit, wenn sie gesenget werden, von der Sonne. בחמו, wenn es heiß wird, wie חשכה, es ist finster, המטיר, es regnet. Sie werden ausgelöscht von ihrem Orte, schwinden so spurlos, wie ein ausgeblasenes Licht, ein erloschenes Feuer. — ארחות in V. 18 ist so geschrieben wie hier immer der Plural constr. von ארח Weg und muß also auch hier und ebenso in V. 19 so genommen werden. Der Sache nach bedeutet es an beiden Stellen Caravanen, sprachlich Straßen, indem die auf der Straße Ziehenden als die Substanz der Straßen, gleichsam die lebendigen Straßen betrachtet werden, wie auch in C. 31, 32 der Weg, ארח, für die steht, die auf ihm gehen. Die Straßen oder Reisezüge ihres Weges sind die Caravanen, auf deren Wege die Bäche liegen und die also für ihre Versorgung auf sie hingewiesen sind. Das Niph. von לפת heißt nicht abbiegen — die Bäche liegen ja am Wege der Caravanen, sondern sich zuwenden, wie Ruth 3, 8. „Sie ziehen in der Wüste": sie meinten eine wasserreiche Gegend zu treffen und finden dafür eine öde Wüste, in der sie vor Durst umkommen. — Die namentliche Erwähnung der Caravanen von Thema und Seba in V. 19 dient nur zur Ausmalung des Bildes. Thema, sonst תימא geschrieben, sind die in dem wüsten Arabien wohnenden Nachkommen des Thema, eines Sohnes von Ismael, 1 Mos. 25, 15. Jes. 21, 14. Jer. 25, 23. Seba sind die schon in C. 1, 15 erwähnten Sabäer. Beide Völker sind nicht producirende sondern nur vermittelnde. Mit ihren Kameelen, den Schiffen der Wüste, betreiben sie seit der Urzeit, 1 Mos. 37, 25, den Zwischenhandel zwischen Asien und Aegypten, den Culturländern am Euphrat und am Nil. Das Suff. in למו geht auf נחלים. קוה mit ל auch in C. 3, 9. Gegen die Erklärung: sie hofften sich, spricht, daß הליכות Femin. ist. — In V. 20 heißt es buchstäblich: weil man vertraute für weil vertraut ward, von ihnen nämlich. Das frühere Vertrauen ist der Grund der Beschämung. Das Suff. in עדיה faßt man am einfachsten als Neutrum: bis dahin.

C. 6, 21—23.

Eine solche Erfahrung, wie die Wanderer an den Regenbächen, hat Hiob jetzt an den Freunden machen müssen. Und doch hat er ihre Liebe gar nicht durch Anforderungen auf die Probe gestellt. — Die Dreizahl des Abschnittes schließt sich mit der Siebenzahl des vorigen zur Zehnzahl zusammen. Dort: ihr seid treulos geworden, hier die erschwerenden Umstände unter denen die Treulosigkeit erfolgt ist.

V. 21. Denn jetzt wurdet ihr nein, sehet Schrecken und fürchtet euch. V. 22. Sprach ich denn: gebet mir, und von eurer Kraft schenket für mich? V. 23. Und errettet mich aus der Hand des Widersachers, und aus der Hand der Schrecklichen kauft mich los.

כי in V. 21 bildet den Uebergang von dem Bilde zur Anwendung ratio imaginis est ejus significatio. Ich bediene mich mit Recht dieses Vergleiches denn u. s. w. „Ihr seid jetzt nein geworden", die absolute Negation desjenigen, was ihr sein sollt und wollt, meine Freunde. Man darf nicht erklären: ihr seid nichts geworden, denn לא negirt überall nur das Sein, nicht die Quiddität. Für die handschriftlich beglaubigte und auch von dem Chald. wiedergegebene Lesart לא wollen die Masorethen לו, ihm, lesen. Das ist aber wie alle Kris nichts anderes als eine schlechte aus mangelndem Verständniß hervorgegangene Conjectur, die in Wahrheit nicht einmal einen erträglichen Sinn gibt. Zwar der Gebrauch der dritten Person statt der ersten: denn ihr seid ihm geworden für: ihr seid mir geworden, dürfte nicht auffallen, um so weniger wenn V. 14 verglichen wird, zu dem Hiob hier nach Ausmalung des Bildes zurückkehrt: ihm, dem Elenden, למס, der sich hier in meiner Person darstellt, so daß man also keinenfalls Grund hätte mit Ewald לי zu lesen. Auch im Folgenden redet Hiob von sich in der dritten Person, V. 26. 27. Ganz entscheidend aber ist das, daß also oder solches unmöglich fehlen könnte, das bloße: jetzt würdet ihr ihm, ohne Angabe desjenigen, was sie geworden, gibt keinen Sinn. Auch in den anderen Stellen, in denen nach den Masorethen לא für לו verschrieben

sein soll, ist überall **nicht** das richtige, לו schlechte Conjectur, vgl. **Böttcher** 2 S. 60 n. 4 und meinen Comm. zu Ps. 100, 5. „Ihr sehet Schrecken und fürchtet euch": den Charakter des Schreckens, der drohenden Gefahr hat Hiobs Unglück für die Freunde insofern als sie fürchten, wenn sie dem wegen seiner Sünden von Gott Geschlagenen Liebe beweisen, ihn nicht ohne Weiteres verdammen und sich mit Abscheu von ihm zurückziehen, Gottes Zorn auf sich zu laden. חתת heißt Schrecken, nicht Unglück, das gar nicht einmal paßt, denn vor dem **fürchtet** man sich nicht. In תיראו von ירא und תראו von ראה ist eine Paronomasie. Schauen und Schaudern ist bei euch eins. Ihr lauft mit einem sauve qui peut feige davon, so wie ihr nur den Schatten einer Gefahr erblickt, statt eurem Freunde muthig beizustehen. — Um die Schuld der Freunde zu vergrößern zeigt Hiob in V. 22. 23, wie er ihnen zu ihrer Treulosigkeit so gar keine Veranlassung gegeben. Er hat gar keine Anforderungen an ihre Freundschaft gemacht. Es kommt ihnen also nicht einmal die elende Entschuldigung zu gute, die in solchem Falle stattfinden würde. כח Kraft, dann Vermögen. שחד Geschenke geben, besonders an Richter um sie zu bestechen. Für mich, um mich dadurch von der Strafe oder aus der Noth, der Bedrängniß durch einen mächtigen Feind loszukaufen. Hiob ist nicht in Menschen-, sondern in Gottes Hände gefallen. Gegen solchen Gegner hilft kein thätiger menschlicher Beistand. **Mitleid** ist die einzige arme Gabe, die er von den Freunden verlangt, und auch **die** gar haben sie ihm versagt.

Es folgt eine Strophe von sieben Versen, die wie gewöhnlich durch die vier und drei getheilt wird. Zuerst V. 24—27: für **Belehrung** ist Hiob nicht unempfänglich, aber was die Freunde dafür ausgeben, verdient nicht diesen Namen.

C. 6, 24—27.

V. 24. Belehret mich und ich will schweigen, und was ich gefehlt habe, macht mir klar. V. 25. Wie krank sind die Worte der Rechtschaffenheit, und was träfe wohl eure Rüge? V. 26. Denket ihr Worte zu rügen, und in den Wind sind die Worte des

Verzweifelten. V. 27. Und auf die Waise werfet ihr und grabet eine Grube eurem Freunde.

Was Hiob in V. 24 verspricht, das leistet er wirklich, als Elihu ihm wahre Belehrung darbietet. Hiob hat das Gefühl, daß er nicht auf dem rechten Wege ist, aber das ist ihm auch klar, daß der Weg, auf den ihn die Freunde zudringlich leiten wollen, nicht der rechte. Stellen wie diese zeigen, daß durch die Verhandlungen zwischen Hiob und den drei Freunden die Sache unmöglich zu Ende geführt werden kann. Sie enthalten die Hinweisung darauf, daß noch ein neuer Redner auftreten muß, der dem Hiob die erlösende Wahrheit bringt, die er ahndet und nach der er sich sehnt, ohne sie finden zu können. Auch die Rede Gottes gewährt nicht, was Hiob hier verlangt. Sie gewährt keine eigentliche Belehrung, keine Lösung des Problemes, sie deckt nicht den schwarzen Punct bei Hiob auf, den Hochmuth, der bei aller seiner aufrichtigen Frömmigkeit doch solche schwere Heimsuchungen nöthig machte. Das thut nur die Rede Elihus. Nach ihr weiß Hiob, worin er gefehlt hat und thut von Herzen Buße in Staub und Asche. Er bleibt ein Mann unsträflich rechtschaffen gottesfürchtig und vom Bösen fern und wird doch daneben ein armer Sünder. — Doch, fährt Hiob in V. 25 fort, was ihr bis jetzt vorgebracht habt, ist falsch und nichtswürdig. מרץ erklärt sich hier und an den drei andern Stellen, an denen es vorkommt, aus Vgl. des Arabischen, wo es krank sein bedeutet, davon, durch die Spanischen Araber verbreitet, marode. (1 Kön. 2, 8 ein heilloser Fluch, Mich. 2, 10 ein krankhaftes Kreisen). Im Aramäischen bedeutet מרע krank, schwach sein, das ע aus צ abgestumpft. Mit der Krankheit hatte Hiob die Reden der Freunde schon in V. 7 verglichen. Als „Reden der Rechtschaffenheit" bezeichnet Hiob die Reden der Freunde ironisch, in Beziehung auf des Eliphas emphatische Empfehlung seiner Rede am Schlusse derselben. „Und was träfe wohl Rüge von euch": Hiob konnte sich die Rüge der Freunde nicht aneignen, weil sie immer darauf ausgingen ihn zum Geständniß einer speciellen Schuld zu bringen. Im Sinne der Freunde konnte er wohl das: wer kann mich einer Sünde zeihen, aussprechen, wie er dieß später ausführlich thut. Elihu trifft den

rechten Fleck, er weist Hiob auf seinen Tugendstolz hin und dieser fühlt sich getroffen. Er denkt nicht daran ihm wie den Freunden das: was träfe wohl deine Rüge entgegenzuwerfen. Der Parallelismus ist nach der gegebenen Erklärung ein durchaus guter. Die Krankhaftigkeit der angeblichen „Reden der Rechtschaffenheit“ bestand eben darin, daß sie ungegründete Vorwürfe auf ihn häuften. הוכח ist nicht Nomen, sondern Infin. Hiph., der in derselben Form C. 13, 3. 10. 15, 3 vorkommt. — Die beiden Glieder von V. 26 stehen im synonymen Parallelismus: denket doch nicht daran bloße Worte zu rügen, und in den Wind (eigentlich dem Winde angehörig) sind die Worte des Verzweifelten. Thaten, meint Hiob, als Gegenstand der Rüge liegen nicht vor, und Worte, einige dem Leidenden in der Verzweiflung entfahrene Ausdrücke dazu zu machen, würde sehr verkehrt sein, da sie in der Anfechtung ihre Entschuldigung finden. Hiob nimmt hier aber mehr für sich in Anspruch als ihm gebührt. Für dieselben Worte, die er hier als in den Wind gesprochen betrachtet, thut er nachher Buße in Staub und Asche. Es handelt sich nicht wie er meint bloß um einzelne zu harte Ausdrücke, die ihm entfahren sind. Es ist vielmehr alles von einer verkehrten Grundansicht beherrscht, der von seiner fleckenlosen Gerechtigkeit. — In V. 27 erklären Mehrere: von euch, die ihr euch gegen mich so grausam gezeigt habt, läßt sich erwarten, daß ihr auch andere Frevelthaten begehen werdet. Allein so weit geht Hiob nie gegen die Freunde und weit besser nimmt man an, daß durch die Waise Hiob sich selbst, den von Gott und Menschen Verlassenen bezeichnet, wie auch der Ausdruck also mehrfach in den Psalmen vorkommt, z. B. C. 10, 14. 68, 6. יתום im ersten und רע im zweiten Gliede ergänzen sich dann: euer verwaister Freund. Der Freund muß jedenfalls Hiob sein und ist dieß, so ist er auch die Waise. אף, das betonte und weist hin auf die Hervorhebung eines neuen wichtigen Momentes. Es schließt an das in eine Aussage verwandelte: denket ihr, an: ihr gedenket wohl, und. Wir haben eine abgekürzte Vergleichung vor uns. Euer Verfahren gegen mich, euren armen und verlassenen Freund, sagt Hiob, ist nicht anders, als ob ihr Steine auf ihn würfet und ihm eine

Grube grübet. Ihr macht euch gegen ihn der unmenschlichsten Grausamkeit schuldig. Den Steinen und der Grube entsprechen die unbegründeten Insinuationen und Anklagen. Nach תפילו soll nach mehreren das Loos zu ergänzen sein. Das bloße Werfen für Loos Werfen kommt in 1 Sam. 14, 42 vor. Aber wird das zweite Glied von dem Graben der Grube verstanden, so muß man vielmehr an ein Netz denken, welches über Jemand geworfen wird oder noch besser an Steine und dergleichen böse Dinge, vgl. 4 Mos. 35, 23. „Ihr grabet über eurem Freunde", ihr grabet eine Grube, durch welche euer Freund bedeckt wird, oder auch zum Nachtheil, zur Belästigung eures Freundes, vgl. Ps. 35, 7: „sie gruben meiner Seele." כרה in seiner gesicherten und gewöhnlichen Bedeutung graben, Ps. 7, 16. 57, 7. Die Bedeutung kaufen, handeln, die mehrere dem Verbum hier geben wollen, ist überhaupt nicht gesichert und kommt jedenfalls nicht in C. 40, 30 vor und der Sinn: „ihr würfelt um die Waise und verhandelt euren Freund", will nicht recht passen. ריעך ist nur an dieser einen Stelle mit י geschrieben, sonst immer רעך. Die Dehnung, die der Ableitung von רעה nicht entspricht, kann wohl nur aus der Absicht abgeleitet werden, den Freund zu betonen.

C. 6, 28—30.

In der Vier der Sieben die Ausführung, daß die Freunde bisher der Sache kein Genüge gethan haben, hier in der Drei der Antrag sie von Neuem vorzunehmen. Diese Verse bilden den Uebergang zu der folgenden Auseinandersetzung. Hiob hatte bisher vorwiegend die Gefühle ausgesprochen, welche die Rede der Freunde in ihm hervorgerufen. Jetzt, da er tiefer in die Erörterung der Sache eingehen will, wird er milder und gemäßigter und bittet die Freunde um gleiche Mäßigung, um neue unparteiische Untersuchung der Sache, zu der, wie er hofft, die früheren polemischen Herzensergießungen sie disponirt haben werden.

V. 28. Und nun wollet euch zu mir wenden, und urtheilet selbst ob ich lüge. V. 29. Kehret zurück, nicht geschehe Unrecht,

und kehre wieder (du meine Sache), noch ist meine Gerechtigkeit in ihr. V. 30. Ist wohl auf meiner Zunge Unrecht, oder verstehet mein Gaumen nicht Schlechtigkeit?

הואילו in V. 28, beliebet, trägt freundlich einladenden Character. פנה mit ב der Person ist stärker als das bloße sich zu jemandem wenden, es heißt eigentlich sich in jemanden wenden, sich also zu ihm wenden, daß man sich in ihm befindet, hier nach dem Zusammenhange mit dem Affecte der Liebe und des Erbarmens, der aus sich heraustritt und sich in die Seele des Freundes versenkt. „Und über euer Angesicht sei es, ob ich lüge": es soll eurem Angesichte und eurer Ansicht obliegen, auf eurer Entscheidung beruhen, ihr selbst sollt Richter sein, ob ich l ü g e, indem ich nämlich behaupte zu schwer zu leiden und mich über harte Behandlung von Seiten Gottes beschwere. Andere nehmen אם als Schwurpartikel und als Versicherungsbezeichnung, bei der gewöhnlich als von selbst deutlich der zweite Satz fehlt, wodurch man sich verbindlich macht. על פנים nehmen sie in der Bedeutung ins Angesicht, vgl. C. 1, 11. Also: fürwahr, ich werde euch nicht ins Angesicht lügen. Für die erstere Erklärung spricht aber V. 30 und dann auch der Parallelismus, nach dem wir erwarten, daß auch im zweiten Gliede eine Thätigkeit der Freunde in Anspruch genommen wird. Dazu kommt noch, daß nach unserer Erklärung das על פניכם des zweiten Gliedes in einem inneren Nexus mit dem פנו בי des ersten Gliedes steht. — „Kehret doch zurück", V. 29, nämlich zur Untersuchung der Sache, im Gegensatze gegen die bisherige Stellung der Freunde, die mit ihr von vornherein fertig waren, und ihre Entscheidung für höchst leicht und einfach hielten, wie gewöhnlich die Oberflächlichkeit. Hiob hofft noch immer an diesen verrosteten Doctrinärs etwas zu gewinnen, muß es hoffen, da sein Bewußtsein, nicht der zu sein, für den sie ihn halten, sondern ein Mann unsträflich u. s. w., so lebhaft ist. Im zweiten Gliede ist das Kthib שבי, der Imperat. femin. Singul., das Kri שבו. Das letztere ist wie alle Kris eine schlechte Conjectur. Es verräth sich sogleich als eine erleichternde dem Nichtverständniß des handschriftlich Bezeugten ihren Ursprung verdankende Lesart. Hiob redet in dem ersten Gliede seine Freunde,

in dem zweiten seine Sache an, vgl. דברתי, C. 5, 8. Diese Erklärung wird auch dadurch erfordert, daß sich auf die Sache Hiobs auch das Suff. in בה bezieht. Die Anrede an die nicht ausdrücklich genannte Sache ist um nichts härter als das sich darauf beziehende Suff. Die von den Freunden bereits als abgeurtheilt betrachtete Sache kehrt zurück, indem Hiob sie in C. 7 von neuem eingehend bespricht. Diese Besprechung wird hier angekündigt. Das bloße שבו würde gar nicht hinreichen. In בה läßt Hiob die Personification der Sache fallen. — Hiob darf seine Freunde in V. 30 getrost fragen, ob sie ihm in dem, was er gesprochen etwas Böses, ob sie die Behauptung seines unschuldigen Leidens als eine Lüge nachweisen können. Ist dieß nicht der Fall, und daß es nicht der Fall ist, sucht er in C. 7 eingehend zu beweisen, so ist das Unrecht auf ihrer Seite, so haben sie sich schwer vergangen, vgl. V. 29. Ob dieß der Fall ist oder nicht, das soll das Ziel der erneuerten Untersuchung der Sache sein, zu der er sie in V. 29 aufgefordert hatte. Der Gaumen bezeichnet hier das Geistesvermögen, welches das Schlechte vom Guten, das Wahre vom Falschen unterscheidet, wie der Gaumen die guten und die schlechten Speisen. הוה zuerst Vorfall, Begebenheit, dann unangenehmer Vorfall, Uebel, was man leidet, endlich Uebel, was man thut, vgl. Ps. 52, 4. Das Verstehen ist auf das sittliche Beurtheilungsvermögen zu beziehen. Geht mir dieß, sagt Hiob, so ganz ab, daß ich meine Schuld, falls sie vorhanden wäre, nicht einsehen, mich, wenn ich, wie ihr wähnt, ein Verbrecher wäre, für einen Gerechten ausgeben und die mir selbst gehörende Schuld auf Gott werfen sollte?

C. 7.

Nachdem Hiob im vorigen Capitel die Freunde wegen ihrer unbarmherzigen Härte heftig angegriffen hatte, sucht er in diesem zu zeigen, daß seine früher ausgesprochenen Klagen gerecht waren, und den Freunden auf diese Weise die Materialien zu der gerechteren Entscheidung der Sache zu liefern, zu der er sie am Ende des vorigen Capitels aufgefordert hatte.

Zuerst V. 1—11. Von den elf Versen des Abschnittes son-

dert sich V. 11 als Schlußvers ab, der das Resultat aus der vorhergehenden Darstellung zieht, daß Hiob Recht zur Klage habe und von diesem Rechte auch ferner Gebrauch machen werde. Die Dekade wird durch die doppelte fünf getheilt. In der ersten Fünfzahl das Uebermaß der Leiden, in der zweiten die Kürze und Flüchtigkeit des menschlichen Daseins, die für die Gewährung eines Ersatzes keinen Spielraum läßt, und den Quälereien ein anderes grelles Licht verleiht.

Man muß auch bei unserm Abschnitte sich vergegenwärtigen, daß man es mit einem Angefochtenen zu thun hat, der ganz in die Empfindung des Leidens verschlungen, das ja auch unter dem N. B. noch immer Trübsal zu sein scheint, die göttliche Absicht bei demselben, die friedsame Frucht der Gerechtigkeit, die es wirket, aus den Augen verliert. Doch darf auf der andern Seite nicht übersehen werden, daß das Leiden diese erdrückende Gewalt nicht in solchem Grade über Hiob ausgeübt haben würde, wenn er in tieferer Erkenntniß der menschlichen, und speciell *seiner* Sündhaftigkeit die Grundlage einer Theodicee besessen hätte. Daß ihm diese fehlt, gibt seinem Leiden erst den rechten Stachel. Wir sehen dieß recht deutlich aus seinem Verhalten nach der Rede Elihus, die ihm diesen Schlüssel darbietet. Das Leiden dauert fort und doch wird er auf einmal ganz ruhig und still. Freilich muß die Sündenerkenntniß sehr tief gehen, wenn sie wirklich beruhigenden Einfluß ausüben soll. Denn die Leiden dieses Lebens steigen oft so hoch, daß man mit einer mittelmäßigen Erkenntniß der Sündhaftigkeit gar nicht ausreicht. Hiobs Schilderung in diesem Abschnitte stellt uns das deutlich vor Augen. Ihr Resultat ist, daß auch der zahmste und gemäßigtste Pelagianismus und Semipelagianismus bei einiger Consequenz zur Gotteslästerung führen muß.

Zuerst

V. 1—5.

V. 1. Ist nicht Kriegsdienst dem Menschen auf Erden, und wie Tage eines Lohnarbeiters seine Tage? V. 2. Wie ein Knecht lechzet er nach Schatten, und wie ein Lohnarbeiter wartet er seine Arbeit ab. V. 3. Also wurden mir zugetheilt Monde

des Truges, und Nächte des Elendes hat man mir zugezählt. V. 4. Wann ich mich schlafen lege, so spreche ich: wann werde ich aufstehen und wann mißt der Abend? Und ich werde satt der Wälzungen bis zur Dämmerung. V. 5. Bekleidet ist mein Fleisch mit Gewürm und Erdscholle, meine Haut sprenget er und sie zerfließet.

Daß Hiob in V. 1 seine Leiden in Verbindung setzt mit dem Elende des gesammten Menschengeschlechtes, darin liegt eine Steigerung im Verhältniß zu C. 3, wo er sich wenigstens vorwiegend auf die Darlegung seines eignen Zustandes beschränkte. Durch diesen Fortschritt erhält die Frage von Gottes Gerechtigkeit und Liebe eine weit gewaltigere Bedeutung. Es handelt sich nicht mehr um eine vereinzelte Ausnahme, die einen verborgnen persönlichen Grund haben kann. Hiob steht da als Repräsentant der ganzen leidenden gedrückten Menschheit, die ihren Schöpfer wegen seiner Unbill zur Rede stellt. Die Frage vertritt die Stelle einer starken Bejahung, indem vorausgesetzt wird, daß nach der offen vorliegenden Sachlage jeder die Frage bejahen muß. Von dem Heerdienste mit seinen Strapazen und Mühseligkeiten kommt צבא zuerst hier und in C. 14, 14 vor. Darauf ruht Jes. 40, 2 und Dan. 10, 1. Sonst steht das Wort von dem Kriege und von dem Heere. Im Parallelismus mit dem Kriegsmann steht der Tagelöhner, der von der Hand in den Mund lebt und bei dem unabläſſige Arbeit Bedingung der Existenz ist. — Wie ein Dienstmann, sagt V. 2, des Tages Last und Hitze tragend, sich nach dem Schatten sehnt, so der Mensch in der Mühsal des Lebens nach Ruhe und Erquickung. „Wie ein Lohnarbeiter harrt er auf seine Arbeit": die Arbeit kann nur nach der Seite ihrer Vollendung Gegenstand einer sehnlichen Erwartung sein. Sie schreitet ihm zu langsam vorwärts; er wünscht, daß sie rascher zu Ende gehen, der Zeitpunct möglichst bald eintreten möge, von dem es heißt: „das Haupt, die Füß und Hände sind froh, daß nun zum Ende die Arbeit kommen sei." Daß man nicht erklären dürfe: er wartet auf eine neue Arbeit, erhellt aus dem Parallelismus. Das Warten entspricht dem Lechzen, das Werk dem Schatten. Auch die Bedeutung Arbeitslohn paßt nicht. Es

handelt sich nur um die Ruhe, vgl. das „satt der Unruhe" C. 14, 1. Mehrere verbinden diesen Vers mit dem folgenden: so wie ein Knecht nach Schatten lechzt, also sind mir zu Theil geworden. Allein כ bedeutet nur wie in dem Sinne von gleich, steht nie in der Bedeutung gleichwie. Auch wäre der Uebergang von dem allgemeinen menschlichen Loose, V. 1, zu dem speciellen Hiobs zu schroff und unvermittelt, und zudem würde der Nachsatz nicht zu dem Vordersatze passen; der Nachsatz müßte lauten: so warte ich mit Schmerz auf Ruhe von meinen Leiden. — Durch כן also in V. 3 bezeichnet Hiob den Uebergang von dem menschlichen Loose überhaupt zu seinem eignen Zustande. Die Anwendung, die zunächst durch כן bezeichnet wird, ist aber zugleich Fortsetzung. Hiob begreift zugleich die Leiden mit, die ihm über das gewöhnliche menschliche Loos hinaus zu Theil geworden sind. Die Gränze zwischen dem speciellen Loose Hiobs und dem gemeinsamen aller Menschen ist eine fließende, die deshalb keine besondere Beachtung verdient. Geht es auch diesem und jenem etwas besser, so kann es ihm doch in jedem Augenblicke ebenso schlimm ergehen. Es heißt buchstäblich: ich bin mir Monden zugetheilt worden: ירחי ist Accus. — Verba, die wie הנחיל im Act. einen doppelten Accus. regieren, behalten im Pass. den einen, den der Sache bei. Nur der der Person hängt von der Transitivkraft Hiphils ab. לי drückt die Beziehung der Hiob zugetheilten Erbschaft auf seine Persönlichkeit aus, zeigt wie lästig und beschwerlich sie ihm ist. שוא wird gewöhnlich durch Eitelkeit, Nichtigkeit erklärt (Mich. vanos et bonarum rerum vacuos, plenos vero miseriae et aerumnarum, ut sequens comma dicit), von Anderen durch Unglück. Man muß aber vielmehr bei der gewöhnlichen Bedeutung Trug bleiben: Monate des Truges, Monate, welche die auf sie gesetzte Hoffnung betrügen. Der Trieb nach Glückseligkeit ist dem Menschen tief eingepflanzt und was er wünscht, das hofft er. Was aber noch mehr ist, nach der Idee, wie sie dem menschlichen Gewissen tief eingepflanzt ist und durch Gottes Offenbarung aufs mannigfachste und entschiedenste bezeugt ist, soll das Heil der Gerechtigkeit unzertrennlicher Gefährte sein, und wo diese Folge vermißt wird, da hat man die Empfindung

eines Betrogenen. Die Monate sind nicht die von Hiobs Lebensdauer, sondern die er nun schon im Elende zugebracht hat. Der Verfasser setzt einen längeren Zwischenraum zwischen dem Einbrechen der Katastrophe und der Ankunft der Freunde. Nächte des Unglückes erwähnt er besonders, weil der Kranke in den Nächten sein Unglück am tiefsten fühlt. „Haben sie mir zugezählt", Subject sind die das Schicksal bestimmenden Mächte, welche in Gott vereinigt sind, dem Einigen, der tödtet und lebendig macht. — „Wann werde ich aufstehen", V. 4, möchte doch die Nacht, die lange und bange schon zu Ende sein! מִדַּד ist Pi. von מדד messen. Patach tritt statt Zere „oft im gedämpften Endton verbundner Wörter ein" und wurde hier noch speciell durch den folgenden Kehllaut begünstigt, Böttcher 378, 1. 1021 S. Aus dem Vorhergehenden ist wann zu ergänzen: „wann mißt der Abend", wann fängt er erst an zu messen; der Abend personificirt; dichterischer Ausdruck für: der Abend ist ungemessen lang. Der Abend, eigentlich die Zeit des Sonnenunterganges im Gegensatze gegen die Morgendämmerung, schließt hier dichterisch die ganze Nachtzeit in sich. Schon in 1 Mos. 1 wird in Abend und Morgen der ganze Tag getheilt und in Hab. 1, 8 stehen Abendwölfe statt Nachtwölfe. Die Erklärung: es dehnet sich die Nacht (Umbreit, Schlottm.) ist gegen die Accente, da dann die Worte zu dem folgenden Gliede gezogen werden müssen, gegen die Bedeutung des Pi., das nie reflexiv stehen kann, gegen die Bedeutung des Verbums מדד, was immer messen heißt, nie sich ausdehnen — 1 Kön. 17, 21 steht nicht das Kal, sondern Hithp. in der Bedeutung sich messen, sich der ganzen Länge nach ausstrecken. In der Bedeutung messen kommt auch das Pi. vor Ps. 60, 8. 2 Sam. 8, 2 und das Po. Hab. 3, 6. Nach Andern soll מדד ein Nomen sein, abgeleitet von נדד fliehen: und wann ist Flucht des Abends. Allein ein solches Nomen kommt nie vor und kann in dieser Bedeutung kaum vorkommen, da die Nomina mit מ nicht die Handlung anzeigen. Die Flucht würde hier auch fremdartig sein. Vor wem sollte der Abend fliehen? Die Wälzungen, das sich Umherwerfen des Schlaflosen auf dem Lager. נֶשֶׁף Dämmerung, steht hier von der Morgendämmerung, wie

C. 3, 9. Jes. 5, 11. — Die Würmer dienen nach V. 5 Hiob gleichsam zum Gewande, so ganz ist er von ihnen bedeckt. גּוּשׁ kommt nur an dieser Stelle vor. Die Vergleichung des Chald. גּוּשָׁא, dem das Kri גּוּשׁ die Form mehr anzunähern sucht, zeigt, daß es Erdscholle bedeutet. Hiob versteht darunter die Krusten seiner Wunden, die eine schmutzige Erdfarbe hatten. Das zweite Glied wird gewöhnlich erklärt: „meine Haut ruht", sie schließt sich wieder, indem die Wunden anfangen zu heilen, „und dann zerfließt sie", kaum hat sie begonnen zu heilen, so geht sie wieder in Eiterung über. Allein die temporäre Heilung der Haut, die bei der Elephantiasis nicht leicht vorkommt, würde kaum hieher gehören, die Haut erscheint sonst überall als definitiv zerstört, C. 19, 20. 26. C. 30, 30, und der Wechsel und Gegensatz hätte bestimmter ausgedrückt werden müssen. רגע kommt in Kal nur in der Bedeutung erregen, bewegen vor. Als Subject ist hier entweder Gott zu ergänzen, von dem gerade Hiob öfter redet ohne ihn zu nennen, vgl. V. 7 u. 8, oder das Subject ist unbestimmt, man erregt oder sprengt. וימאס, das ist das Resultat der durch רגע bezeichneten Handlung, vgl. Jes. 51, 15 רגע הים ויהמו גליו, Jer. 31, 35.

In der zweiten Hälfte der Decade

C. 7, 6—10.

die Kürze und Flüchtigkeit des menschlichen Daseins, die jede Hoffnung raubt auf einen Ersatz für das unsägliche Leiden.

V. 6. Meine Tage sind schneller als ein Weberschifflein, und schwinden dahin ohne Hoffnung. V. 7. Gedenke, daß ein Hauch mein Leben, mein Auge wird nicht wiederkehren Gutes zu schauen. V. 8. Nicht erblicken wird mich das Auge des der jetzt mich sieht, richtest du deine Augen auf mich, so bin ich nicht mehr. V. 9. Es schwindet die Wolke und gehet, also wer herabfährt zur Hölle wird nicht emporsteigen. V. 10. Nicht wiederkehren wird er zu seinem Hause, und nicht erkennen wird ihn ferner sein Ort.

Und bei diesem schweren Unglück, sagt Hiob in V. 6, darf

ich nicht auf bessere Zeiten hoffen. Bald ist mein elendes Leben zu Ende, und dann muß ich in den Scheol, wo alle Empfindung und alle Freude aufhört. Wie sollte ich da nicht bitter klagen. Das Weberschifflein kommt nach seinem raschen Laufe in Betracht. — In V. 7 redet Hiob den Herrn an. Der Form nach sind die Worte eine Bitte, aber da Hiob alle Hoffnung auf ihre Erhörung aufgegeben hatte, so sind sie der Sache nach ein bitterer Vorwurf, was besonders in V. 11 klar hervortritt. Sie stellen dem, was Gott wirklich thut, das entgegen, was er thun sollte. „Mein Auge wird nicht wieder sehen", wenn nämlich mein Leben zu dem Ende gelangt ist, dem ich mit raschen Schritten entgegengehe. — „Das Auge meines Sehenden", V. 8: das Auge desjenigen, der mich jetzt sieht. Das Partic. vertritt die Stelle des Nomens: mein Seher. „Deine Augen auf mich": Hiob denkt sich, daß Gott vielleicht noch einmal in sich schlagen und zum Bewußtsein kommen könne, daß er an seinem Knechte nicht als Gott gehandelt habe, aber dann würde es zu spät sein. Und der, der so verfährt, ist Gott, der nach seiner Idee Urbild und Quell aller Liebe und Güte sein sollte! Wie muß sich da Alles in Finsterniß hüllen, wenn man an dem gänzlich irre werden muß, der allein rechtschaffen und zuverlässig sein kann! — In V. 9 wird die Vergänglichkeit des Menschenlebens geschildert unter dem Bilde einer Wolke, die, einmal vorübergezogen, nimmer zurückkehrt. Scheol ist eigentlich Infinit. von שאל. Das Reich der Todten wird also genannt, weil es mit unersättlicher Gier als das leibhaftige Fordern alles zu sich entbietet, alles Lebendige ihm verfallen ist, vgl. 30, 23. Jes. 5, 14. Hab. 2, 5. Prov. 30, 15. 16. — Der Wohnort des Verstorbenen, an dem seine Angehörigen, Verwandten und Bekannten, wird personificirt, er erscheint als ein Freund, der sich nach der Rückkehr des Abwesenden sehnt, aber nimmer das liebe Angesicht wieder erkennt. Es könnte scheinen, daß Hiobs ganze Anfechtung mit einem Male ein Ende nehmen würde, wenn die Decke von dem jenseitigen Dasein abgehoben würde. Aber dieß konnte eben nicht geschehen, so lange er in den diesseitigen Führungen Gottes keine Vernunft erblicken konnte.

Das zweite Glied ist buchstäblich entlehnt aus V. 16 des von David verfaßten Ps. 103.

C. 7, 11.

In einem Schlußverse wird die practische Consequenz aus der in der vorhergehenden Decade dargelegten Sachlage gezogen. „So will denn auch ich meinen Mund nicht hemmen, will reden in der Bedrängniß meines Geistes, will klagen in der Bitterkeit meiner Seele.“ גם bezeichnet eine gewisse Wiedervergeltung. צר und מר bilden eine Art von Reim.

C. 7, 12—16.

Nachdem Hiob in der ersten Hälfte des Capitels seine früheren Klagen gegen die Freunde gerechtfertigt hat, wendet er sich hier in der zweiten Decade, ebenso wie die erste durch die Fünf getheilt, seinen in V. 11 ausgesprochenen Vorsatz vollführend, mit neuen Klagen an Gott. Du behandelst mich armen schwachen Menschen, spricht er, als ob ich ein furchtbarer Widersacher wäre, dessen Trotz durch die härtesten Strafen gebändigt werden müßte. — Warum achtest du so scharf auf den armen Menschen, der solche Aufmerksamkeit nicht verdient?

In V. 12—16 die erste Hälfte der Decade. V. 12. Bin ich Meer oder Drache, daß du wider mich eine Wache setzest? V. 13. Wenn ich spreche, mein Bette wird mich trösten, heben an meinem Kummer mein Lager. V. 14. So schreckst du mich durch Träume, und mit Gesichten ängstest du mich. V. 15. Und es erwählt Erstickung meine Seele, den Tod vor meinen Gebeinen. V. 16. Ich mag nicht, ich werde nicht ewig leben, stehe ab von mir, denn ein Hauch sind meine Tage.

Meer und Drache in V. 12 sind Bilder für das Große und Gewaltige, das sich keiner Herrschaft unterwerfen will. Die Wache, mit der Gott Hiob umgeben hatte, ist Bild für die von Gott ihm zugesendeten Leiden, welche den Zweck haben, den Menschen innerhalb seiner Schranken zu halten. Hiob meint, schon minder grausame Züchtigungen würden wahrlich hingereicht haben,

mich ohnmächtigen und keineswegs widerspänstigen Menschen im Gehorsam zu erhalten. Hätte Hiob tiefer geblickt, so würde er erkannt haben, daß er allerdings das ist, was er hier zu sein verneint, wenn auch nicht in Bezug auf die Macht, doch in Bezug auf die Widerspänstigkeit und den Trotz, er, dessen von Elihu aufgedeckter Grundfehler der Stolz war, vgl. C. 33, 17. 36, 9, und der sich in seinen Reden oft recht ungeberdig stellt, und daß er daher auch einer solchen Wache von Seiten Gottes bedarf. In schweren Leiden kommt alles, was von Pelagianismus in dem Menschen ist, zum Vorschein. Dieß ist gerade ihr Hauptvortheil. Das Uebel muß zum Ausbruche kommen, um geheilt zu werden. Es scheint fast, daß sich hier eine allerdings nur schwache und leise Beziehung auf die neben der individuellen stattfindende nationale Beziehung des Buches kund gibt. Das Meer ist das gewöhnliche Symbol der Welt. Durch die großen Meerthiere, welche mehrfach, z. B. in Ps. 74, 13. 14 als die Beherrscher des Meeres erscheinen, werden nicht selten die Weltherrscher bezeichnet, wie z. B. Pharao von Aegypten, vgl. Ezech. 29, 3. 4. Jes. 27, 1. Jerem. 50, 42. Das Würmlein Jacob, Jes. 41, 14, bedarf, so scheint es, obgleich es in Wahrheit anders ist, nicht solcher Zucht- und Bändigungsmittel, wie sie bei der Welt und ihren stolzen Königen wohl angebracht sein mögen. Ganz ungehörig haben mehrere bei dem Meere an den friedlichen segenspendenden Nil gedacht, das Meer ohne nähere Bestimmung durch den Zusammenhang kann nur das gewöhnlich sogenannte Meer sein. Es ist auch nicht von einem Meere die Rede, sondern von dem Meere überhaupt. — In V. 13. 14. beschreibt Hiob individualisirend und in einem scheinbar geringfügigen, aber in der That bedeutsamen Detail die Wache, die Gott über ihn gesetzt hat. Für: wenn ich spreche, wird man nicht setzen dürfen, wenn ich denke. In heftigem Schmerze wird der Gedanke leicht zum Worte. Selbstgespräche sind der Anfechtung eigenthümlich. Bett und Lager werden personificirt. Das Bett soll sein Tröster sein, das Lager die Bürde des Unglückes, die er ach schon so lange getragen hat, auf sich nehmen. נשא mit ב heben an etwas, sich hebend an ihm betheiligen, wie bauen an der Mauer, Neh. 4, 10,

essen an dem Passa, 2 Mos. 12, 43. נשא nicht tragen, sondern zuerst heben, dann auf sich nehmen. — Die Gesichte in V. 14 sind ängstliche Traumgesichte. „Von Gesichten“: du verhängst über mich einen Schrecken, der von Gesichten ausgeht. Das Dagesch in dem Suff. in תבעתני ist eine Schärfung, welche zuweilen bei dem Suff. eintritt, Böttcher 882 b. — Mein Elend, sagt Hiob in V. 15, ist so groß, daß der Tod mir ganz erwünscht sein würde. „Und also wünscht“, in diesem Zustande, der den Namen des Lebens führt ohne doch Leben zu sein. Die Seele ist Subject zu תבחר. מחנק ist Stat. absol. mit Verkürzung des Kamez in Patach, Böttcher 498, 6, und steht dem Subject voran, weil der Nachdruck darauf ruht. Die Schwierigkeit Athem zu holen gibt Areläus als eine Eigenthümlichkeit der Elephantiasis an. Von ihr gequält wünscht Hiob, daß ihm lieber die Luft ganz benommen werden möge, wie denn bei dieser Krankheit nicht selten der Tod in Folge einer gewaltsamen Erstickung erfolgt. מחנק entspricht also dem מות im zweiten Gliede. Das erste bezeichnet die specielle Todesart, welche bei der Krankheit Hiobs am ersten zu erwarten ist, das zweite den Tod überhaupt. „Mehr als meine Gebeine“: ich will lieber sterben, als noch länger diesen siechen Körper herumtragen, von dem die Krankheit nichts als das bloße Gerippe übrig gelassen hat, vgl. 33, 21. Er nennt seinen Körper seine Gebeine, weil von ihm nur noch die Knochen übrig geblieben sind, auch die Haut sogar war zerstört, er war ein bloßes Skelett. Nach dem Vorgange des Symmachus und der Vulg. haben Schlottmann u. A. in unserem Verse die Anfechtung von Selbstmordgedanken gefunden. Sie übersetzen: und es erwählt Erstickung meine Seele, den Tod von meinen Gebeinen. Allein: von meinen Gebeinen, kann nicht stehen für von eigner Hand. בחר mit מן kommt auch sonst in der Bedeutung vorziehen vor, C. 36, 21. Ps. 84, 11. Selbstmordgedanken aber passen nicht zu einem Manne unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und vom Bösen fern. — מאסתי in V. 16 erklären viele: zerflossen bin ich. מסס soll wie in V. 5 die Form von מאס entlehnen. Aber מסס kommt in Kal nur an einer einzigen Stelle vor, Jes. 10, 18, wo

die Wahl der sonst ungewöhnlichen Form sich aus einem beabsichtigten Wortspiel erklärt, und die gewöhnliche Bedeutung des מאס verschmähen ist hier im Zusammenhange ganz passend, ja sie wird durch denselben erfordert. Im vorigen Verse: meine Seele erwählet Tod vor meinen Gebeinen, hier: meine Seele verschmähet, meine Gebeine, meinen siechen Körper. Dort: der Tod ist Gegenstand meiner Wünsche; hier: das Leben ist der Gegenstand meines Abscheus. Mich.: aversor saniosum istud corpus, v. 5, et ossa mea, v. 15, et vitam vere miseram. Dieselbe Verbindung von בחר und מאס findet sich auch in C. 34, 33; an dieser Stelle und ebenso C. 36, 5. 42, 6 muß das Object bei מאס wie hier aus dem Zusammenhange ergänzt werden, was dem Buche Hiob eigenthümlich und den Reden Elihus mit dem übrigen Buche gemeinsam ist. Die Auslassung ist hier um so natürlicher, je lebhafter der Affect Hiobs ist. Die Ausleger, welche den vorigen Vers auf Selbstmordgedanken Hiobs beziehen, meinen, daß er sie hier ablehne: ich verwarfs. Aber dadurch wird dieser Vers ganz auseinandergerissen. — Das: ich werde nicht ewig leben, dient zur Begründung der Ungeduld Hiobs. So schwere Leiden hätten jedenfalls nur dann Sinn, wenn der Mensch ewig lebte, wenn also für ihn von der Zukunft ein Ersatz zu erwarten stände. Da sie aber den kurzlebigen Menschen treffen, so sind sie wahrhaft unerträglich. — In der zweiten Vershälfte entspricht dem: ich verschmähe oder ich mag nicht, das: stehe von mir ab, dem: ich werde nicht leben, das: denn ein Hauch sind meine Tage. Da mein Leben einem Hauche gleicht, da es bald verfliegt, so lasse mich in Ruhe. Ewald erklärt: ich mag nicht ewig leben, da ich schon zu lange gelebt habe. Aber so wird Zusammenhang und Parallelismus zerstört.

In V. 17—21 die zweite Hälfte der Decade. Der Mensch, behauptet nun Hiob, sei gar kein würdiger Gegenstand der göttlichen Beaufsichtigung und Heimsuchung durch Leiden, wie er selbst sie jetzt in unerträglichem Grade erfahren müsse, V. 17—19. Die Sünde des Menschen als einer so elenden Creatur solle vielmehr Gegenstand schonender Nachsicht als strenger Ahndung sein, V. 20. 21.

V. 17. Was ist der Mensch, daß du groß ihn achtest, und daß du auf ihn richtest deinen Sinn? V. 18. Und ihn besuchest jeden Morgen, jeden Augenblick ihn prüfest. V. 19. Wie lange willst du nicht wegblicken von mir, mich nicht lassen bis ich meinen Speichel verschlinge. V. 20. Habe ich gesündigt, was thue ich dir? Hüter der Menschen, warum setztest du mich zum Angriffe dir, und ich ward mir selber zur Last. V. 21. Und warum vergibst du nicht mein Vergehen und lässest schwinden meine Missethat? Denn jetzt werde ich im Staube liegen und du suchest mich und ich bin nicht mehr.

Die Aehnlichkeit mit Ps. 8, 5 ist in V. 17 und 18 a so groß, daß sie keine zufällige sein kann. Es liegt in der Beziehung auf diese Davidische Stelle eine bittre Ironie. Gottes Werthschätzung des Menschen, wird angedeutet, von der der Psalmist so viel zu rühmen wisse, zeige sich gar wenig in den von jenem gepriesenen Segnungen, um so mehr aber auf lästige Weise in den verhängten Strafen. Wir haben hier also eine Art von Parodie jener Psalmenstelle. אנוש steht wie in der Grundstelle, und der ebenso wie die unsrige auf ihr ruhenden Stelle Ps. 144, 3. 4 mit Rücksicht auf seine Ableitung von אנש schwach sein: was ist der Sterbliche. Mich.: quid enim miser ille et aerumnosus homo est. Daß Gott den Menschen durch schwere Leiden heimsucht, ist allerdings ebenso ein Beweis der Würde, die der Mensch in seinen Augen hat, wie die Wohlthaten, mit denen er ihn überhäuft, in Bezug auf welche letzteren die Worte des ersten Gliedes in Ps. 8, 5 gebraucht werden. Diese Werthschätzung, behauptet Hiob, ist eine ganz unverdiente. Gott sollte die elende Creatur ihre Wege gehen lassen. So redet er, weil er in dem durch sein Leiden hervorgerufenen Bewußtsein der menschlichen Nichtigkeit die menschliche Hoheit aus den Augen verliert, vergißt, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen ist, und deshalb nothwendig ein Gegenstand seiner Segnungen und seiner Strafen sein muß, welche letzteren den Zweck haben theils die Schändung des göttlichen Ebenbildes zu rächen, theils seine Herstellung zu befördern. Das Ende zeigt, daß was Hiob hier als unnütze Grausamkeit

anklagt, in der That zugleich die größte Liebe in Gott ist. Er war schon vor der Katastrophe ein Mann unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und vom Bösen fern gewesen. Aber grade je eifriger das sittliche Streben, desto leichter stellt sich der Hochmuth ein als ein verzehrender Rost. Von diesem gefährlichen Feinde wird Hiob durch die Heimsuchung befreit. Davids parodirter Ausspruch ging in seinem ursprünglichen Sinne an ihm in Erfüllung. In die härteste Strafe war die höchste Erweisung der Liebe eingehüllt. — Das Besuchen in V. 18 drückt die Folge des Beobachtens und des Aufmerkens aus, die jetzt so schwer auf Hiob lastet und von der er sich zu befreien versucht, indem er Gott auf das Unbegründete dieser Werthschätzung aufmerksam macht: und also besuchest du ihn. Als Besuch, den Gott dem Menschen abstattet, erscheint in der Schrift, von der Genesis an, C. 21, 1, jede göttliche Fügung und Führung. Der lebendige Glaube erblickt in jeder Wirkung die Person. Im guten Sinne steht פקד in der Grundstelle von Gottes gnädiger Heimsuchung: „was ist der Menschensohn, daß du ihn besuchest“, um ihn mit deinen Gaben zu krönen. Hier ist der Besuch ein lästiger, dem man gern die Thür verschließen möchte, aber nicht kann. „Nach den Morgen“, „nach den Augenblicken“ steht für jeden Morgen, jeden Augenblick. Die Zahl der Heimsuchungen richtet sich nach der Zahl der Morgen. Prüfen, mit forschendem Blicke besichtigen, um eine Schwäche zu entdecken, die dann mit schonungsloser Härte geahndet wird. — Daraus, daß der Mensch kein würdiger Gegenstand der göttlichen Aufmerksamkeit sei, zieht Hiob in V. 19 die Folge, daß Gott namentlich ihn nicht mit unerträglichen Qualen foltern solle. „Wie lange willst du nicht von mir wegblicken“: diese Bedeutung des כמה wird durch Ps. 35, 17 gesichert, worauf hier, wie es scheint, angespielt wird: in beiden Fällen spricht sich Ungeduld aus über das Sehen Gottes, hier sein thätiges in Bezug auf das Leiden des Gerechten, dort sein müßiges in Bezug auf die Unbill der Bösen. „Bis ich meinen Speichel verschlucke“ s. v. a. einen Augenblick, nach den Stellen bei Schultens eine auch bei den Arabern gangbare Redeweise. —

In V. 20 wird man besser als: ich habe gesündigt, erklären: „habe ich gesündigt“, wie es dem schwachen Menschen so natürlich ist, vgl. C. 14, 4. Man darf nicht erklären: hätte ich auch gesündigt, was nicht der Fall ist. Denn so weit sich von allen Sünden freizusprechen, geht Hiob nie. Er redet aber natürlich nur von Schwachheitssünden, nicht von Verbrechen, wie sie die Freunde ihm vorwerfen. Er sucht in seiner Kurzsichtigkeit das Fundament zu beseitigen, auf dem allein eine Theodicee in Bezug auf das Leid erbaut werden kann, indem er die Bedeutung dieser Sünden sehr niedrig anschlägt. Das ist der directe Weg zur Verzweiflung, die überall sich einstellt, wenn man den Schlüssel zur Erklärung der Leiden verliert. „Was thue ich dir“: Dir, der du von der Sünde einer so ohnmächtigen Creatur als der allmächtige und herrliche Gott unberührt bleibst, wird dadurch kein Schaden zugefügt, du hast also auch keine Veranlassung sie hart zu strafen, wie du an mir gethan. Auch hier übersieht Hiob über der Niedrigkeit des Menschen seine Hoheit, weil sie ihm unbequem geworden. Daß der Mensch sündigen kann, zeigt, daß er göttlichen Geschlechtes ist. Ein Thier kann keine Sünde begehen. Ist der Mensch Träger göttlichen Ebenbildes, so kann Gott es nicht ungestraft lassen, wenn er dasselbe schändet, so trifft das: was thue ich dir, nicht, denn die Sünde erscheint dann als ein Attentat gegen Gott, als ein Versuch, ihn in sofern er in seinen Creaturen ist, zu vernichten und zu schänden. Der tröstliche Name Menschenhüter — David in Ps. 64, 2 bittet: vor dem Schrecken des Feindes hüte mein Leben — wird hier in die feindseligste Bedeutung umgewandt. Das nur hier vorkommende מִפְגָע heißt nicht Anstoß, sondern Gegenstand des Angriffes, von פגע in der Bedeutung begegnen, angreifen. Aehnlich sagt Hiob in C. 16, 12: „Gott hat mich sich zum Ziele gesetzt“, zur Zielscheibe aller seiner Angriffe ausersehen. Hiob ist sich selber „zur Last“ geworden. Der Urheber seines Daseins hat ihm Alles genommen, was das Leben zum Leben macht. Von solchen, die einem Anderen zur Last fallen, steht der Ausdruck in 2 Sam. 15, 33. 19, 35. Die schwerste aller Bürden wird der Mensch sich selbst, wenn er sich in Gottes Schickungen nicht finden kann, irre

wird an dem, der allein ihm die Bürde des Leidens erträglich machen kann. — Hiob, indem er die menschliche Hoheit und somit auch das Furchtbare der Sünde, die Nothwendigkeit ihrer Bestrafung und gründlichen Austilgung übersieht, rechtet in V. 21 mit Gott, daß er ihm dieselbe nicht ohne weiteres vergeben habe, wenn er sie auch begangen. Nachdem ihm die Augen geöffnet worden, mußte er die Sache ganz anders ansehen. Da mußte ihm die voreilige Vergebung als die größte Grausamkeit erscheinen, da stellte sich ihm das ernste Einschreiten gegen seine Sünde unter allen Liebesbeweisen Gottes, die er erfahren, als der größte dar. נשא פשע, das Vergehen wegnehmen, es durch Vergebung tilgen. Ebenso auch das nur hier vorkommende: die Missethat vorüber gehen lassen, sie bei Seite setzen und nicht beachten. Die Worte bezeichnen schwere Sünden. Von solchen spricht sich Hiob überall frei, vgl. C. 33, 9, wo Elihu ihn sprechen läßt: lauter bin ich ohne Vergehen, C. 34, 6, und war auch wirklich von ihnen frei, wenn man bloß auf sein früheres Leben sieht und absieht von seinem unehrerbietigen Betragen im Leiden, welches Elihu in C. 34, 37 dem Gebiete des פשע zuweist. Er ist ja das Beispiel eines leidenden Gerechten, dessen Wesen פשע widerstreitet. Er braucht aber פשע und עון mit einer gewissen Ironie, darauf hinweisend, daß Gott aus den Mücken seiner Schwachheitssünden Elephanten gemacht hat: meine vorgeblichen „Missethaten" oder die Schwachheitssünden, die ich wirklich begangen. In den Worten: denn jetzt u. s. w. begründet Hiob die Anforderung, daß Gott ihm seine Sünden vergeben sollte, indem er auf die traurigen Folgen des entgegengesetzten Verfahrens hinweist. לעפר, dem Staube, ihm angehörend, der Sache nach s. v. a. in dem Staube. ושחרתני, alsdann wirst du mich suchen oder auch: und suchest du mich. Hiob kann von dem Gedanken nicht lassen, daß Gott ein Gott der Liebe ist, und so erscheint es ihm als seinem Wesen widerstreitend, wenn durch seinen unmittelbar in Aussicht stehenden Tod ihm die Möglichkeit genommen wird, seine Härte durch Liebe wieder gut zu machen.

C. 8.

Die Rede Bildads. Zuerst V. 2—7. Es gibt eine einfachere Lösung des Problems, als die von Hiob versuchte, die, daß das Leid durch seiner Söhne und seine eigne Schuld herbeigeführt worden. Das practische Resultat ist: dein Schicksal liegt in deiner Hand, statt zu murren, thue Buße.

V. 1. Und es antwortete Bildad aus Suach und sprach: V. 2. Wie lange willst du solches reden, und sollen heftiger Wind die Worte deines Mundes sein? V. 3. Soll Gott das Recht beugen, oder der Allmächtige Gerechtigkeit beugen? V. 4. Wenn nun deine Söhne gegen ihn sündigten, und er sie dahin gab in die Hand ihres Vergehens! V. 5. Wenn du Gott suchest, und den Allmächtigen um Gnade flehst! V. 6. Wenn lauter und rechtschaffen du bist! Denn dann wird er erwachen über dir, und stellt her deine gerechte Wohnung. V. 7. Und es ist dein Anfang gering, und dein Ende wird sehr wachsen.

Für עד אן steht sonst immer und auch in unserm Buche עד אנה, hier ist das ה leidenschaftlich abgeworfen. רוח, gewöhnlich Femin., wird hier als Mascul. behandelt, weil es nicht den sanften und milden Hauch oder Geist, sondern den heftigen ungestümen Sturm bezeichnet, das Bild leidenschaftlicher Aufregung, aus der Bildad die Rede Hiobs ableitet, vgl. C. 1, 19. — V. 3 weist die von Hiob vorgeschlagene Lösung der schwebenden Frage zurück. Das war die Summe seiner in V. 2 perhorrescirten Reden. Im Folgenden wird dann eine andere Lösung versucht. Das Problem bildete Hiobs und seiner Kinder Unglück. Hiob hatte daraus auf ungerechte Härte von Seiten Gottes geschlossen. Bildad behauptet, da diese Lösung von vornherein unzulässig, ja unsinnig sei, weil in Gott kein Unrecht gesetzt werden könne, so müsse nothwendig eine andere angenommen werden, die sich leicht genug darbiete. Die beiden Namen Gott, der Allmächtige sind als betont zu denken. Bildad meint, man brauche nur diese Namen zu hören, um sofort das Ungereimte in Hiobs Behauptung zu erkennen. Er hat darin Recht. Die beiden Namen bezeichnen zunächst das absolute Wesen Gottes nach der Seite der Allmacht. Mit dieser aber ist die Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden. Denn die

Allmacht ist nur eine einzelne Seite des absoluten Wesens und wo diese ist, da müssen auch die anderen sein. Was hier angedeutet ist, das wird nachher in den Reden Elihus, der in C. 34, 12 in absichtlicher wörtlicher Beziehung auf unsere Stelle und sie wieder aufnehmend sagt: „der Allmächtige beuget nicht das Recht", und ebenso in den Reden Gottes ausgeführt. Der Fehler liegt nur darin, daß Bildad, im Einklange mit Hiob, meint, es gebe neben Schuld auf Seiten Gottes und Verbrechen auf Seiten Hiobs kein Drittes. Dieß Dritte weist nachher Elihu nach. Das war das Ei des Columbus. — Bildad sagt in V. 4, wenn, nicht da oder weil, um anzudeuten, daß er von einer Versündigung der Söhne Hiobs keine historische Kenntniß hat, sondern sie nur erschließt, nur auf sie als den möglichen Schlüssel des Problems hinweisen will. וישלחם kann man entweder übersetzen: so gab er sie dahin, oder: und er sie dahin gab. Bei der letzteren Auffassung findet eine Aposiopese statt: was ist es dann weiter, was hast du dann ferner für Grund Gottes Gerechtigkeit wegen des Unterganges deiner Söhne anzugreifen. Man hat dann nach Ende des Verses Gedankenstriche zu denken. Diese Auffassung wird empfohlen durch V. 5. 6, wo die Annahme einer Aposiopese sprachlich nothwendig ist. Sie hat um so weniger Schwierigkeit, da solche Aposiopesen im A. T. häufig vorkommen, z. B. Ps. 81, 9. 95, 7. Sach. 6, 15: „und es geschieht, wenn ihr höret auf die Stimme des Herrn!" Vgl. Christol. 3, 1 S. 321. Ewald S. 845. Aus dem N. T. ist z. B. Luc. 13, 9 zu vgl.: *Κἂν μὲν ποιήσῃ καρπόν· εἰ δὲ μήγε εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν*, Luc. 19, 42. Gott läßt den Sünder aus seiner Hand und gibt ihn in die Hand der Sünde, die ihn zur verdienten Strafe und zum Ruine fortschleppt. Wir haben hier eine Beziehung auf das, was im Prologe über den Untergang der Söhne Hiobs berichtet wird. — Die Ausleger nehmen meist an, V. 5 mit der ersten Hälfte von V. 6 bilde den Vordersatz, der Nachsatz beginne mit כי: wenn du Gott suchen, wenn du rein und rechtschaffen sein wirst, so wird u. s. w. Allein die Annahme, daß כי zur Bezeichnung des Nachsatzes stehe, ist unstatthaft und entbehrt jedes gesicherten Beispieles. Das Richtige ist vielmehr,

daß Bildad nur die Vordersätze ausspricht und es Hiob überläßt, selbst die Nachsätze hinzuzufügen: so wird alles in Ordnung sein, so wirst du dich gar nicht mehr zu beklagen haben. Auf diesen zu ergänzenden Nachsatz bezieht sich dann das כִּי: denn Gott wird dir dann durch Wohlthun dein jetziges Leiden ersetzen, das Fundament völlig beseitigen, auf dem sich jetzt deine Anklage der göttlichen Gerechtigkeit erhebt. Es liegt also nur an dir, ob du glücklich sein willst und du darfst dich nicht über Härte von Seiten Gottes beklagen, wenn du es nicht bist. „Wenn du nur Gott suchen wirst": das Verbum שִׁחֵר gehört nur der höheren Sprache an und dieß erklärt sich aus seinem Ursprunge. Das Verbum heißt in Kal schwärzlich sein, vgl. C. 30, 30. Davon שַׁחַר, die Morgendämmerung, das Morgengrauen, von der noch gebliebenen Finsterniß, Joh. 20, 1. Luc. 24, 1. Als Denominativ davon שִׁחֵר frühe thun, dann eifrig betreiben und suchen, weil man mit dem, was einem am Herzen liegt, frühe anfängt, Ps. 57, 9. Dieser Ableitung folgten schon die LXX, welche שִׁחֵר siebenmal durch ὀρθρίζειν wiedergeben. Nach Zusammenhang und Parallelismus geschieht das Suchen hier um Verzeihung zu erhalten, vgl. Ps. 78, 34. חָנַן gnädig sein, in Hithp. um Gnade bitten. Der Gnade von Seiten Gottes correspondirt die Schuld von Seiten Hiobs. Daß Hiobs Unglück Folge persönlicher Schuld sei, das deutet Bildad hier mit möglichster Schonung an, eine Schonung, die freilich nur eine formelle ist, indem er die Erneuerung seines Heiles von der Bußfertigkeit abhängig macht. Bei den Söhnen war er directer mit der Sprache herausgegangen. — Im Zusammenhange mit der vorhergehenden Aufforderung, daß er Gott um Gnade bitten solle, konnte Hiob die Prädicate rein und rechtschaffen in V. 6 nur dann auf sich beziehen, wenn er sich gebessert hatte. Auch hier ist im Ausdrucke eine Zurückhaltung, durch die man sich aber nicht täuschen lassen darf, die nur so viel beweist, daß der Ausdruck sittlicher Hoheit, der ihm bei Hiob entgegentrat, Bildad nicht vollkommen mit der Sprache herausgehen ließ. Schon das wenn zeigt, daß Bildad in der Gegenwart die Lauterkeit und Rechtschaffenheit nicht als vorhanden bei Hiob anerkannte und daß der Sache nach

Mercier ganz richtig erklärt: si in posterum puritati et justitiae studueris. יעיר kann entweder Fut. in Kal sein von einem Verbum עיר für das gewöhnliche עור, welches sonst aber nicht vorkommt, oder Fut. Hiph. in intransitiver Bedeutung, eigentlich erwecken, nämlich die Sinne oder Kräfte, Jes. 42, 13, so daß die intransitive Bedeutung eigentlich nur scheinbar ist, so Ps. 35, 23: העירה והקיצה, „erwecke und ermuntere" deine Sinne. Wache halten kann העיר nicht bedeuten. Gott scheint jetzt in Bezug auf Hiobs Glück zu schlafen, dann wird er erwachen, vgl. Ps. 44, 24. „Er stellt her deine gerechte Hütte": er wird deine Hütte, mit allem was darin ist, wieder herstellen, wenn du dieselbe, die bisher eine Wohnung der Ungerechtigkeit war, durch deine Gerechtigkeit zu einer gerechten gemacht hast. Hast du durch wahre Buße und Erneuerung deines Sinnes die inneren Schäden deiner Hütte beseitigt, so wird Er die äußeren Schäden wegnehmen. Bewahren heißt שלם nicht. — Gegen dein dann zu erwartendes Glück, sagt V. 7, wird dein früheres als gering erscheinen. Anfang und Ende Hiobs werden sich ebenso im Ausgange des Buches entgegengesetzt, C. 42, 12. Hiobs Ende wurde wirklich herrlicher als sein Anfang, aber in anderer Entwickelung, wie Bildad hier meint, nicht dadurch, daß er sich als einen Verbrecher, sondern dadurch, daß er seine Sündhaftigkeit erkannte. שגה wachsen, von Pflanzen in V. 11, zunehmen, eigentlich שגא, kommt nur in der poetischen Sprache vor, die es aus dem Aramäischen herübergeholt hat, in einer Zeit, wo das Aramäische den Juden noch nicht geläufig war. Denn das bildet die Voraussetzung des poetischen Gebrauches, der überall nach dem fern Liegenden greift. Die Verbindung des Verbi im Mascul. mit dem Nomen im Femininum erklärt sich am einfachsten daraus, daß das Ende steht für das nachfolgende Gut.

C. 8, 8—19.

Bildad hatte im Vorhergehenden die Lösung des Problemes auf eigene Hand gegeben, mehr in kurzer räthselhafter Andeutung, als in entfalteter Durchführung. Die letztere gibt er hier, mit

Berufung auf eine fremde höhere Auctorität, die der Väter, wie Eliphas sich auf eine Erscheinung berufen hatte, um seine Ansicht dem Gebiete der Subjectivität zu entheben, zugleich auch um ihr das Gehässige, den Schein persönlicher Lieblosigkeit zu nehmen. Göttliche Offenbarung und Tradition, das waren die beiden Fundamente, auf welche sich die gewöhnliche durch die Freunde repräsentirte Vergeltungslehre stützte, Auctoritäten, die freilich zum Theil von ihr mißverstanden und gemißbraucht wurden, wie Elihu dieß später aufdeckt. Der Beweis aus den weisen Sprüchen des Alterthums bildet den Kern von Bildads Rede. Darauf folgt noch in V. 20—22 eine kurze Nutzanwendung.

Die Dodekade, welche die Weisheit der Vorväter mittheilt, zerfällt in vier Unterabtheilungen, jede von drei Versen, mit der einzigen Unregelmäßigkeit, daß die dritte nur aus zwei Versen besteht und dieser Defect durch den Schlußvers, V. 19 ergänzt wird, in der ersten Unterabtheilung die Einleitung, in der zweiten die Vergleichung des Glückes der Gottlosen mit dem Schilf, in der dritten mit dem Spinnewebe, in der vierten mit dem wuchernden Unkraut.

V. 8. Denn frage nur das frühere Geschlecht, und merk auf die Erforschung ihrer Väter. V. 9. Denn wir sind von gestern und wissen nicht, weil ein Schatten unsere Tage auf Erden. V. 10. Werden nicht jene dich lehren, sagen zu dir, und aus ihrem Herzen Worte hervorbringen: — V. 11. Sproßt wohl Papierrohr ohne Sumpf, wächst Riedgras ohne Wasser? V. 12. Noch ist es in seinem Grün, nicht wird es abgerissen, und vor allem Grase vertrocknet es. V. 13. Also die Wege aller Gottesvergessenen, und die Hoffnung der Ruchlosen kommt um. — V. 14. Denn ein Wegwurf ist sein Vertrauen, und ein Haus der Spinne seine Zuversicht. V. 15. Er stützt sich auf sein Haus und es bestehet nicht, er hält es fest und es bleibt nicht. — V. 16. Grün ist er im Sonnenschein, und über seinen Garten geht sein Schößling aus. V. 17. Auf einem Steinhaufen verschlingen sich seine Wurzeln, ein Haus von Steinen schaut er an. V. 18. Wenn er ihn vertilgt von seinem Orte, so verläugnet dieser ihn: „ich

sah dich nicht." — V. 19. Siehe, das ist die Freude seines Weges, und aus dem Staube sprossen Andere auf.

Die Einleitung zu der mitzutheilenden Weisheit der Väter weist auf ihre hohe Bedeutsamkeit hin. Hiob hatte in C. 6, 24 zu den Freunden gesagt: „belehret mich und ich will schweigen." Darauf sich beziehend sagt Bildad: nicht wir wollen dich belehren, wir sind wie du kurzsichtig, wende dich vielmehr an die weisen Vorväter, denen ihre längere Existenz, einzeln betrachtet und zusammengenommen, reichere Erfahrung und tiefere Einsicht gewährte. Bei ihnen wirst du reiche Belehrung finden. Es ist eine sehr wichtige Instanz, die Bildad hier geltend macht. Es gibt keinen sichreren Weg sich zu verirren, als wenn das einzelne Individuum oder das einzelne Zeitalter sich eigensinnig und hochmüthig von dem Zusammenhange mit dem Ganzen losmacht und auf eigne Hand und alleine klug sein will. Es ist das der geschichtliche Rationalismus, von dem der gewöhnlich sogenannte Rationalismus nur eine einzelne Species ist. Freilich muß das Zeugniß der Tradition cum grano salis aufgefaßt werden und daran lassen es die Freunde fehlen. Es kommt nicht bloß auf das richtige Verständniß an, die geschichtlich überlieferte Wahrheit hat auch stets Seiten, die noch nicht vollkommen ausgebildet und ausgebaut sind, es genügt nicht, bloß Alles vorzubringen, man muß auch, wenn neue Probleme sich darbieten, auf dem Grunde des Alten Neues hinzuzufügen im Stande sein. Das war der Vorzug Elihus vor den Freunden. כי zu Anfang von V. 8 verbindet nicht Vers mit Vers, sondern Abschnitt mit Abschnitt. Es kündigt eine Begründung alles dessen an, was Bildad bisher über das Verhältniß von Sünde und Leid gesprochen. Die Form רִישׁוֹן findet sich im ganzen A. T. nur hier. Die ursprüngliche Form des Wortes ist רְאִישׁוֹן, C. 15, 7. Jos. 21, 10. Diese wurde dann auf doppelte Weise abgekürzt, gewöhnlich durch Auswerfung des י, hier durch Auswerfung des א. Die gewöhnliche Form findet sich in unserem Buche nicht. Unsere Form für eine späte zu halten hat man gar keinen Grund. Sie ist vielmehr wie so manche andere eine dem Verfasser des Buches eigenthümliche. Zusammengezogen ist ja auch die gewöhnliche Form und solche

Zusammenziehungen finden sich schon in der ältesten Sprache, z. B. תומים für תאומים 1 Mos. 25, 24. שאל mit ל jemandem eine Frage thun. Die Erforschung der Väter ist was sie erforscht haben. Das Suff. in אבותם bezieht sich auf das Coll. דור, die Väter jener Zeit. Gemeint sind nicht die Väter des früheren Geschlechtes, sondern die Väter des jetzigen, die jenem angehörten. Die Nothwendigkeit dieser Auffassung ergibt sich einfach daraus, daß רישון das erste heißt. — V. 9 gibt den Grund an, warum Hiob die Vorzeit befragen soll. תמול, eigentlich ein gestern, das steht dichterisch für hesterni sumus, wie אמש in C. 30, 3 ein gestern Abend. „Wir wissen nicht": was zur Sache gehört. „Unsere Tage auf Erden", im Gegensatz gegen den langen Aufenthalt im Scheol. Der Schatten Bild des Vergänglichen. — „Sie werden sagen zu dir", V. 10: אמר im Unterschiede von דבר wird gebraucht, wenn das Gesprochene wörtlich angeführt wird. Danach muß man erklären: sie werden dich belehren, sagend was folgt und aus ihrem Herzen Worte hervorbringend, und zu Ende des Verses einen Doppelpunct denken. Formell theilt Bildad die Weisheit der Alten wörtlich mit. Das ist aber nur dichterische Einkleidung, ebenso wie die Vision des Eliphas, und man darf nicht daran denken, daß hier ein älteres Fragment wörtlich mitgetheilt werde. Der Character des Verfassers ist den Worten unverkennbar aufgeprägt. Das Herz erscheint als das Centrum des geistigen Lebens. Die Alten werden nicht Hirngespinnste vorbringen, wie Hiob, sondern tiefer schöpfen, sich als „Männer des Herzens" C. 24, 10 bewähren. — Was für das Schilf das Wasser, V. 11, das ist für den Menschen die Gerechtigkeit, das einzige Lebenselement, dessen Mangel nichts zu ersetzen vermag. — Das Grün in V. 12 ist auf den Gottlosen bezogen Bild des Glückes. Das: „es wird nicht abgeschnitten" bezeichnet die Abwesenheit aller rein äußeren Ursachen des Verderbens im Gegensatze gegen die inneren, weist hin auf das: die Sünde ist die Ursache des Verderbens, sie allein. Das ו in ולפני die weitere Verbindung statt der engeren: und dennoch, wenn das Wasser ihm fehlt, der Sumpf im Sommer austrocknet, in der Anwendung: wenn das Wasser der Gottesliebe und der darin

wurzelnden Gerechtigkeit in der Seele des Menschen versiegt. — Die Wege in V. 13 sind die Schicksale. Die Hoffnung des Ruchlosen kommt um in und mit dem gehofften Gute. — יקוט in V. 14 wird nicht als Fut. von קוט gleich קוץ, Ps. 95, 10: abominabitur ipse spem suam genommen werden dürfen, denn das Verbum wird nicht mit dem Accusativ, sondern mit ב des Gegenstandes verbunden, an dem man Ekel hat. Auch wird man die Form nicht als Fut. Kal von קטט nehmen dürfen, im Arab. abschneiden: dessen Vertrauen man abschneidet. Denn ein solches Verbum kommt im Hebr. nicht vor, und das parallele Spinnewebe läßt ein ihm entsprechendes Nomen erwarten. Am besten wird man wohl יקוט in der Bedeutung ein Ekel, ein Wegwurf, etwas Verächtliches nehmen als ein Nomen gebildet von der dritten Fut. Das Spinnewebe ist dann die Art in der Gattung. — Das Haus des Bösen in V. 15 entspricht seiner Zuversicht, dem Gegenstande seines Vertrauens in V. 14. Es umfaßt alle Machtmittel, die er besitzt. Auf diese stützt er sich, sucht durch ihren Gebrauch sich vor dem Untergange zu schützen, aber sie lassen ihn im Stiche, so daß er rettungslos untergehen muß. קום wie עמד bestehen, vgl. Ps. 24, 3. — In V. 16—19 erscheint der Böse unter dem Bilde eines wuchernden Unkrautes, dem plötzlich, wenn der Herr des Gartens es gewahrt, ein Ende gemacht wird. Die Sonne in V. 16 ist Bild des Glückes, welches den Bösen begünstigt. — In V. 17 ist der Gedanke: wo andere Gewächse keine Nahrung finden, da schlägt dieß Wurzel und gedeiht. Man muß sich ein Gewächs denken, dem Epheu gleich, das sich an steinernes Gemäuer anrankt und mit seinen Wurzeln darin einzubringen weiß. Zu יחזה Coccejus: non timet locum lapidosum, sed imperterritus videt. Er schaut es kühn und getrost an, in der Absicht sich darauf einheimisch zu machen. Man kann aber auch erklären: er ersiehet sich, wählt sich aus, 2 Mos. 18, 21. — Subject in יבלענו V. 18 ist die geheime über diesen Verhältnissen waltende Macht, die in Gott ihre Wurzel hat. Sein Ort verläugnet ihn, der Ort, wo das wuchernde Unkraut, der Böse gestanden hat, schämt sich desselben, er will nicht gestehen, daß er ihn beherbergt hat, und es ist nichts vorhanden, wodurch er sich als

seinen früheren Inhaber legitimiren kann. Auf das letztere kommt es an, der Gedanke ist der des gänzlichen, spurlosen Verschwindens, des mit Stumpf und Stiel Ausgerottetwerdens. In „ich sah dich nicht" wird der Ort redend eingeführt. — In dem Schlusse, V. 19 wird von der Freude des Weges des Bösen ironisch geredet, mit Beziehung auf seine eignen Erwartungen, auf den Wahn der profanen Welt, welche meint, ohne Gott glücklich werden zu können, ja sich von ihm losreißt, um herrlich und in Freuden zu leben. אחר steht collectiv, Andere seines Gleichen. „Aus dem Staube", wie die Pilze, das Unkraut, das ohne gesäet zu werden von selbst aus dem Staube hervorsproßt, vgl. 5, 6. Dieß zweite Glied enthält einen Nebengedanken, der nicht nothwendig in den Zusammenhang gehört. Der Böse findet immer Nachfolger, statt daß sich billig Alle durch sein Schicksal sollten zurückhalten lassen. Hingedeutet wird auf die tiefe Geneigtheit des Menschen zur Sünde, auf seine thörichte Verblendung, die nicht durch fremden Schaden klug wird. Damit war zugleich Hiob ein Notabene gegeben. Sproßt die Bosheit wie Unkraut auf, so darf auch er den Gedanken, daß er in diese zahlreiche Classe gehöre, nicht so weit wegwerfen.

In

C. 8, 20—22

gibt Bildad das Resultat und die Anwendung auf den vorliegenden Fall. So steht also fest: Gott ist nicht der Uebelthäter Freund, sondern ihr Rächer. Daraus folgt, daß er den Schuldlosen nicht verwerfen kann, und da er dich, wie deine schweren Leiden zeigen, verwirft, so kannst du kein Schuldloser sein. Der Satz, daß Gott den Schuldlosen nicht verwirft, ist aber für dich zugleich Grund der Hoffnung: thue Buße, werde was du nicht bist, was jeden Augenblick in deiner Macht steht, so wird dir Heil zu Theil werden und deinen Feinden Verderben.

V. 20. Siehe, Gott verwirft nicht den Unsträflichen, und ergreift nicht die Hand der Uebelthäter. V. 21. So daß er deinen Mund mit Lachen füllen wird, und deine Lippen mit Jubel.

V. 22. Deine Hasser werden Schmach anziehen, und das Zelt der Bösen ist nicht mehr.

Was Bildad aus dem Munde der Väter angeführt hatte, der Satz, daß der Böse sich keines bleibenden Glückes erfreue, war vollkommen richtig. Hier, in dem Resultate, geht er schon insofern über den Inhalt der Rede der Väter eigentlich hinaus, als er dem Satze, daß Gott die Bösen nicht unterstütze, den anderen beiordnet, daß er die Frommen nicht verwerfe, welchen letzteren er sogar voranstellt, weil in dem vorliegenden Fall grade er von Bedeutung war. Doch ist dawider nichts einzuwenden, da wirklich beides eng mit einander zusammenhängt. Der Fehler besteht aber in der stillschweigenden Anwendung auf Hiob. Er setzt ohne Grund voraus, daß seine Leiden ein Zeichen der göttlichen Verwerfung seien und betrachtet sie als evidente Zeugnisse, daß Hiob nicht unter die Zahl der Rechtschaffenen gehöre. Dem: Gott verwirft nicht den Unsträflichen, geht ein unsichtbares: dich aber verwirft er, du bist folglich kein Unsträflicher, zur Seite. Ein Unsträflicher in Bildads Sinne war aber Hiob allerdings, und so geschieht ihm hier schweres Unrecht, ohne daß er selbst, der die Natur des züchtigenden Leidens ebenso wenig erkannt hatte, im Stande war dieß Unrecht aufzudecken. So lange das Leiden bloß als Strafe betrachtet wird, sind nur die beiden Irrwege möglich, entweder daß man den Leidenden oder daß man Gott ungerecht anklagt. Den ersteren schlagen die Freunde ein, den zweiten Hiob. Elihu vermeidet sie beide. Er sagt mit den Freunden: Gott verwirft nicht den Unsträflichen, aber er sagt zugleich: wen Gott lieb hat, den züchtigt er. Hiob ist nicht von Gott verworfen, sondern hinter dem Zorne ist die Gnade verborgen. „Er ergreift nicht die Hand der Uebelthäter": wenn sie im Begriffe sind zu sinken, so hilft er ihnen nicht auf, sondern überläßt sie ihrem Falle, den er selbst herbeigeführt. — Die Hoffnung, die Bildad in V. 21 Hiob gewährt, steht mit dem im Vorigen aufgestellten Satze in der engsten Verbindung. Der Grund von Hiobs Verzweiflung war die Meinung, daß Gott ohne Wahl, ohne auf Schuld oder Unschuld zu sehen, Leiden verhänge. War sein Leiden, wie dieß aus dem Satze in V. 20 folgt, verdiente Strafe,

so war auch die Buße der sichere Weg zum Heile. Das עד in der Bedeutung: so daß, C. 14, 6. Jes. 47, 7: es wird noch so weit kommen, oder die im vorigen Verse ausgesprochene Wahrheit wird sich bis zu dem Grade bewähren, daß er. In ימלה sollte eigentlich statt des ה ein א stehen. Die Indifferenz gegen das ruhende א tritt bei demselben Verbum in C. 32, 18 in anderer Form auf, darin, daß es ganz weggelassen wird, מלתי. Nach Böttcher §. 429 finden sich „Vernachlässigungen des א quiescens oder otians vorzugsweise in den ältesten oder jüngsten Büchern." Analog ist כסה für כסא Thron C. 26, 9. רפה für רפא C. 5, 18. — Bekehrt Hiob sich, so wird nach V. 22 dasselbe Schicksal, das ihn, den Gottlosen jetzt getroffen, seine gottlosen Feinde treffen. Daß die Feinde Hiobs hier ohne Weiteres mit den Bösen identificirt werden, darin kann man eine leise Beziehung auf die nationale Bedeutung des Buches erkennen. Als Bezeichnung der heidnischen Feinde des Volkes Gottes stehen die Bösen vielfach, z. B. Hab. 1, 13 und in V. 18 des von David verfaßten Ps. 9, wo im Parallelismus mit den Bösen „alle Heiden Gottes vergessen".

C. 9. 10.

Hiob, da er sieht, daß mit den Freunden kein Durchkommen ist, daß ihr Vorurtheil ihm wie eine cherne Mauer entgegensteht, wird mehr und mehr in eine systematische Opposition gegen Gott hineingetrieben. Anders weiß er sich des systematischen Angriffes der Freunde nicht zu erwehren. Sein Angriff ist namentlich gegen die göttliche Gerechtigkeit gerichtet. Er löst das ganze göttliche Wesen in eine blinde Allmacht auf.

C. 9, 2—13.

Mit Unrecht, sagt Hiob, legt ihr mir die Absicht bei, mit Gott rechten zu wollen. Vor einer Allmacht muß der Mensch, auch wenn er die gerechteste Sache hat, verstummen. Er, der allmächtige Schöpfer und Gebieter der Welt, verfährt mit dem Menschen nach freier Willkür.

Zuerst V. 2—4: Der Mensch kann mit Gott nicht rechten, denn Gott ist allweise und allmächtig. V. 1. Und es antwortete Hiob und sprach: V. 2. Fürwahr ich weiß, daß dem also, und wie könnte ein Mensch gerecht sein bei Gott? V. 3. Wenn es ihm gefiele mit ihm zu streiten, so würde er ihm auf tausend nicht eins antworten. V. 4. Weise von Herzen und stark von Kraft, wer widersetzt sich ihm und bleibt unversehrt?

Worauf sich die im ersten Gliede von V. 2. ausgedrückte Beistimmung Hiobs speciell bezieht, die ja nicht auf die ganze Rede Bildads gehen kann, das erhellt aus dem zweiten Gliede. Gerecht sein bei Gott, vgl. C. 25, 4, ist s. v. a. als gerecht erscheinen, wenn man es mit Gott zu thun hat. Der Mensch kann nie Recht gegen Gott haben, das war das Thema von Bildads ganzer Rede gewesen. Diesen Satz gesteht Hiob zu. Aber er stellt sich Bildad entgegen in der Begründung desselben. Daß Gott stets Recht behalte, hatte Bildad aus seiner vollkommensten Gerechtigkeit abgeleitet; Hiob dagegen sucht die Ursache allein in Gottes Allmacht, der der ohnmächtige Mensch nicht widerstehen könne. Dieser Gegensatz der Allmacht und der Ohnmacht wird schon durch die Wahl der Ausdrücke אנוש und אל angedeutet, der Schwache und der Starke. Daß diese Trennung der göttlichen Allmacht und Gerechtigkeit eine unzulässige sei, daß jede einzelne Eigenschaft Gottes sein Wesen voraussetzt, in dem alle seine übrigen Eigenschaften mit Nothwendigkeit begründet sind, haben wir schon früher bemerkt. Jene Trennung ist daher allein aus dem Unvermögen Hiobs zu erklären, seine Schickungen mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, welches die nothwendige Folge mangelnder Sündenerkenntniß ist. Die Lehre von Gott gestaltet sich immer nach der persönlichen Erfahrung. Das zweite Glied bezieht sich speciell auf die Worte des Eliphas in C. 4, 17, wie denn überhaupt Hiob hier, wo er den rechten Streit erst beginnt, nicht bloß die Rede Bildads berücksichtigt, sondern auch die des Eliphas. In seiner früheren Antwort auf dieselbe hatte er mehr nur auf die Empfindung der Freunde zu wirken gesucht. Da, wie die Rede des Bildad gezeigt, dieser Versuch fehlgeschlagen war, so macht er jetzt Alles, was die Freunde gesprochen hatten,

zum Gegenstande seiner Kritik. — Subject in יחפץ V. 3 ist der unmittelbar vorhergehende אל, Subject in יעננו der Mensch, auf den sich das Suff. in עמו bezieht, vgl. V. 14, wo der Antwortende auch der Mensch ist. Richtig Michaelis: ubique os ejus obturabitur. Den Grund sucht Hiob nicht in dem Verhältniß der menschlichen Sünde zu der göttlichen Gerechtigkeit, sondern darin, daß Gottes Majestät den armen Sterblichen schrecken, seine überlegene Klugheit ihn verwirren und von allen Seiten Unglück über ihn herbeiführen würde. Recht haben gegen Gott ist leichter als sein Recht beweisen und bekommen. — Gott ist nach V. 4 im Besitze unendlicher Weisheit und Kraft; daher aller Widerstand gegen ihn unmöglich und verderblich. Das erste Glied ist als Ausruf zu nehmen. Die Weisheit ist hier eine rein theoretische Virtuosität. Sie zeigt sich darin, daß Gott dem Widerspänstigen alle Zugänge zu dem Heile abzuschneiden, dem Unglücke die Zugänge zu eröffnen weiß, erfinderisch ist in Bezug auf die Mittel des Verderbens. Es ist unnöthig bei הקשה den Nacken, 5 Mos. 10, 16. Prov. 29, 1 oder mit A. das Herz zu ergänzen. Das Verbum bedeutet zuerst hart machen, dann hart handeln, sich hart bezeigen. So 2 Mos. 13, 15. Das Präter. steht von einer Wahrheit, die aus der Erfahrung deutlich ist, sich bewährt hat und fortwährend bewährt.

Die weitere Ausführung und Begründung von V. 4 gibt Hiob in V. 5—13. Zuerst zeigt er in V. 5—10, wie Gott weise von Herzen und stark von Kraft sei. In diese Ausführung geht er besonders deshalb tiefer ein, weil er überbieten will, was Eliphas über denselben Gegenstand in C. 5, 9 f. gesagt hat, wie dieß daraus hervorgeht, daß der Schluß fast buchstäblich mit dem Anfange der Schilderung des Eliphas übereinstimmt. Er erweist Gottes Allmacht zuerst in V. 5—7 aus seiner Allgewalt über Erde und Himmel, dann in V. 8. 9, von der Höhe zur Tiefe herabsteigend, aus seiner Allgewalt über Himmel und Meer, und rundet in V. 10 die Schilderung durch einen zusammenfassenden Ausdruck ab. Dann folgt in V. 11—13 die weitere Ausführung des: wer widersetzt sich ihm und bleibt unversehrt? Wie sollte

derjenige nicht den Kürzeren ziehen müssen, der den Kampf wider die Allmacht übernimmt?

Es ist von großer Bedeutung, daß Hiob sich nicht dadurch, daß er sich in Gottes Fügungen nicht schicken kann, verleiten läßt, sein Dasein zu läugnen, daß er vielmehr bei der Läugnung seiner Gerechtigkeit stehen bleibt. Die in ihm fortdauernde Erkenntniß der einen Seite der göttlichen Herrlichkeit, der Allmacht, bildet die Grundlage für seine Rückkehr zur allseitigen Erkenntniß und bietet den Reden Elihus einen trefflichen Anknüpfungspunct dar.

Zuerst V. 5—10. V. 5. Der Berge versetzt und sie wissens nicht, der sie umkehret in seinem Zorne. V. 6. Der die Erde erbeben macht von ihrer Stelle und ihre Säulen erzittern. V. 7. Der zur Sonne spricht und sie geht nicht auf, und die Sterne versiegelt. — V. 8. Er spannt den Himmel aus alleine, und schreitet einher auf den Höhen des Meeres. V. 9. Er schafft den Bären den Thoren und das Siebengestirn, und die Kammern des Südens. V. 10. Er thut Großes unerforschlich, und Wunderbares ohne Zahl.

Daß Hiob unter den Wundern der Natur besonders die schrecklichen hervorhebt, geschieht nur deshalb, weil sich in ihnen die Allmacht Gottes am handgreiflichsten offenbart. Daß das Schreckliche nicht als Solches in Betracht kommt, zeigt V. 8 und 9, und der allgemeine Schluß in V. 10, so wie auch die in V. 4 aufgestellte Thesis, welche hier nur weiter ausgeführt wird.

Wie sollte, sagt V. 5, ihm, der Berge versetzt, ein schwacher Mensch widerstehen können. „Und sie wissen es nicht", ohne daß sie es vorher ahnen, also plötzlich, Ps. 35, 8. Jes. 42, 25. Die Redensart kommt sonst nur von solchen vor, die überhaupt wissen können. Für die Poesie aber, die allem Leben und Bewußtsein leiht, schwindet dieser Unterschied. אשר im zweiten Gliede entspricht dem Artikel im ersten. Object des Zornes können nicht die Berge an sich sein. Er ist als gegen die Menschen gerichtet zu denken, denen ihre Wohnstätte verwüstet wird. Das nicht wissen und der Zorn passen aber um so mehr, da die Berge hier doppelsinnig stehen, die natürlichen Berge und die Reiche, deren gewöhnliches Symbol in der Schrift die Berge sind, vgl. Jerem.

50, 24, wo es von Babel, dem verderbenden Berge, nach C. 51, 25 heißt: „Du wurdest gefangen und wußtest es nicht.“ — Von den Bergen, als den vornehmsten Repräsentanten der Erde, steigt Hiob in V. 6 zu der Erde selbst auf. Säulen werden dem Himmel und der Erde rein dichterisch beigelegt, aus ihrer Vergleichung mit einem Gebäude, welches zu seiner Fundamentirung der Säulen bedarf. Nach C. 26, 7 ist die Erde über dem Nichts aufgehängt. Es wird hier ebenso sehr auf große politische Revolutionen gezielt, wodurch Gott die Zustände auf der Erde umgestaltet, das Oberste zu unterst kehrt, als auf physische Katastrophen, gewöhnliche Erdbeben, wie besonders die Vergleichung von Ps. 18. 46. 75 zeigt, wo durch das Bild des Erdbebens große Katastrophen in den Geschicken der Völker bezeichnet werden. Bei großen politischen Umwälzungen wird für die Empfindung die Erde in ihren Fundamenten erschüttert, Jes. 24, 19. 20. — Von der Erde geht Hiob in V. 7 in der Schilderung der göttlichen Allmacht zum Himmel über. Der Ausdruck ist im ersten Gliede ganz parallel dem in 1 Mos. 1. Nach Vergl. dieser Grundstelle ist nach לחרס (ein seltner und daher für die Poesie geeigneter Name der Sonne) der Imper.: gehe nicht auf! zu ergänzen, worauf auch schon das Verbum אמר hinführt, welches Anführung der geredeten Worte verlangt. Ein analoger Fall, wo das Gesprochene nach אמר aus dem Zusammenhange ergänzt werden muß, findet sich schon in 1 Mos. 4, 8. Das zweite Glied gibt die Vulg. richtig wieder: stellas claudit quasi sub signaculo. Wenn Gott die Sterne nicht leuchten läßt, so werden sie gleichsam eingesperrt und das Siegel an die Thür ihres Gefängnisses gelegt. Das Siegel wird um sie gelegt, indem sie dadurch gleichsam umschlossen und am freien Hervortreten gehindert werden. Auch hier findet ein Doppelsinn statt. In der Symbolik der Schrift A. und N. T. bedeutet die Verdunkelung der himmlischen Lichter den Untergang des Heiles, weil Sonne und Sterne für den nicht leuchten, dessen Seele mit Kummer umnachtet ist. In Joel 2, 10 heißt es z. B. „Sonne und Mond trauern und die Sterne ziehen ein ihren Glanz“, und in Jes. 13, 10 heißt es im Blicke auf große politische Katastrophen, die der Herr herbeiführt: „denn

die Sterne des Himmels und ihre Orione lassen nicht leuchten ihr Licht, dunkel ist die Sonne bei ihrem Aufgange und der Mond läßt nicht leuchten sein Licht." — Der Uebergang zu der zweiten Trias in der Schilderung der göttlichen Allmacht wird in V. 8 dadurch bezeichnet, daß an die Stelle des Partic. mit dem Artikel das Partic. ohne den Artikel tritt, das Präsens vertretend. In der ersten Trias Gottes Macht über Erde und Himmel, in der zweiten Gottes Macht über Himmel und Meer, dort von der Tiefe aufsteigend zur Höhe, hier von der Höhe herabsteigend zur Tiefe. Der Himmel wird wie ein Zelt betrachtet, das Gott über die Erde ausspannt, vgl. Jes. 40, 22. Ps. 104, 2: „Der den Himmel ausspannt wie einen Teppich" oder eine Zeltdecke. Man darf dieß nicht bloß auf die erste Schöpfung beziehen. Gott könnte die Welt gar nicht geschaffen haben, wenn nicht seine Schöpferkraft sich noch täglich in der Erhaltung thätig bewiese. Der Himmel steht nach der Anschauung der Schrift nicht neben ihm, wie ein fertiges Haus neben dem Baumeister, sondern die Erhaltung ist eine stets fortgehende Schöpfung, nur mit dem unwesentlichen Unterschiede, daß bei der Erhaltung Gottes Wirkung mehr vermittelt ist. Ewald will die Worte nicht vom Ausspannen des Himmels, sondern vom scheinbaren sich Neigen desselben beim schweren Gewitter verstehen. Allein schon das alleine spricht dagegen, da das Neigen der Gewitterwolken im Verhältniß zu den übrigen Werken der göttlichen Allmacht nichts so großes ist, noch mehr aber die schon angeführte Parallelstelle Jes. 40, 22: „der den Himmel ausspannt wie ein Zelt zum Wohnen", vgl. auch C. 42, 5: „der den Himmel schafft und ihn ausspannt" und C. 44, 24. Der Parallelismus spricht nicht für die Erklärung von Ewald, er erfordert nur, daß in beiden Gliedern, bei dem Himmel oben und dem Meere unten eine Aeußerung der göttlichen Allmacht angeführt werde. Die „Höhen des Meeres" sind die hochgethürmten Wogen. Auf den Höhen einherschreiten, sie, die hochgethürmten unter sich habend und mit Füßen tretend, also als Sieger Herr und Beherrscher. Ebenso als Bezeichnung der gänzlichen Unterwerfung kommt die Redensart vor 5 Mos. 33, 29 und an andern Stellen. Der Sinn ist: er bändigt das wild-

empörte Meer. Sachlich parallel ist Ps. 89, 10: „du herrschest über den Stolz des Meeres, wenn seine Wellen sich erheben, du stillst sie." Ein Wolkenmeer, an das einige Ausleger hier denken, kennt das ganze A. T. nicht. Was von dem Himmel und dem Meere im eigentlichen, das gilt auch von dem Himmel und dem Meere im uneigentlichen Sinne, wie sie in der Schrift so oft vorkommen, dem Fürstenhimmel, Jes. 25, 21 vgl. meinen Commentar zu Apoc. 6, 13, und dem Meere der Völker. Aus der Beziehung auf dieses erklärt es sich, daß in solchen Schilderungen der Allmacht Gottes der Bändigung der Meeresfluthen mit besonderer Vorliebe gedacht wird, vgl. meinen Commentar zu Ps. 46, 4. 65, 8. 89, 10. — Die in V. 9 genannten Sternbilder kehren wieder in C. 38, 31. 32. כסיל heißt mehr als funfzig mal der Thor, und so wird es also auch da zu nehmen sein, wo es als Name eines Sternbildes vorkommt. Die Thorheit hat ihren Sitz nur unter den Menschen. Wenn ein Stern solchen Namen führt, so kann er ihn nur durch die Beziehung erhalten haben, in die er zu einem Menschen gesetzt wurde. Mythologische Vorstellungen, wie die von einem Menschen, der zur Strafe an den Himmel geschmiedet worden, sind hier ausgeschlossen. Die Genesis des Namens kann etwa die sein. Uralt ist das Symbol der Sterne zur Bezeichnung der Herrscher, 4 Mos. 24, 17. Ein Tyrann der Urzeit, wie etwa Nimrod, der gottlose Empörer und Menschenjäger der Urzeit, ersah sich diesen Stern, wahrscheinlich den Orion, zu seinem Symbol, betrachtete ihn als *seinen* Stern, Matth. 2, 2. Die Nachwelt brandmarkte ihn durch den Namen des Thoren, ähnlich wie der erste Unterdrücker des Volkes Gottes in der Richterperiode Kuschan durch den Namen Rischataim, Doppelbosheit für große Bosheit gebrandmarkt, dem Namen des Babylonischen Königes Merodach das Epitheton Evil, Narr, vorangesetzt wurde. Diesen Namen des Mannes trug man zu seiner ewigen Schande auch auf den Stern über, an dem er seine stolze Einbildung genährt hatte, wie in Jes. 14, 12 der Morgenstern als Symbol des Königes von Babel vorkommt. Die genannten Gestirne erscheinen fast immer an dem nördlichen

Himmel, צפון, C. 26, 7, ihnen werden im zweiten Gliede unter dem Namen der „Gemächer des Südens" die Gestirne des südlichen Himmels entgegengestellt, die unsern Augen meist verborgen bleiben. Die Unzugänglichkeit wird durch die Kammern bezeichnet, חדר = verborgner Ort, C. 37, 9. In 5 Mos. 32, 25 steht sich entgegen מחדרים und מחוץ. — In V. 10 der Abschluß der Schilderung. Fast dieselben Worte hatte Eliphas gebraucht in C. 5, 9. Er hatte die Herrlichkeit der Werke Gottes als Grund angeführt um Hiob von seinen Klagen abzuführen, hatte ihrer in Bezug auf das alles menschliche Denken übersteigende heilige Walten Gottes gedacht. Hiob dagegen nimmt gerade davon Anlaß zu neuen Klagen. Er meint, gerade jene unendliche Majestät beschwere ihn, indem er keinen Weg finden könne, sich gegen Gott Recht zu verschaffen, s. v. a.: in dem Satze selbst stimme ich mit dir ganz überein, aber in der Anwendung gehen wir weit auseinander.

In V. 11—13 führt Hiob nun die zweite Hälfte von V. 4, den Satz weiter aus: wer widersetzt sich ihm und bleibt unversehrt.

V. 11. Siehe er fährt her über mich und ich sehe ihn nicht, und bricht ein und ich gewahre ihn nicht. V. 12. Siehe er raubt und wer will ihn zurücktreiben, wer sprechen zu ihm: was thust du? V. 13. Gott thut seinem Zorne nicht Einhalt, unter ihn beugen sich trotzige Gesellen.

Gott, sagt Hiob in V. 11, stellt sich denen, die er befeinden will, nicht gegenüber wie ein menschliches Wesen, unsichtbar thut er seine gewaltigen Angriffe. In diesem ungleichen Kampfe muß der Mensch unterliegen, auch bei der gerechtesten Sache. עבר mit על über jemanden einherziehen, על zeigt das Lastende, Beschwerliche, Verderbliche an. חלף vorüberfahren, einbrechen, Jes. 8, 8. Hab. 1, 11. — Das nur in V. 12 vorkommende חתף (ein davon abgeleitetes Nomen Prov. 23, 28) entspricht dem חטף rauben. Auf einen räuberischen Ueberfall Gottes führt Hiob den Verlust seiner Herden, seiner Knechte und seiner Kinder zurück. Der Blitz, der Sturm, die Chaldäer und Sabäer sind nur seine

Diener und Werkzeuge. „Wer darf sprechen zu ihm, was thust du": richtig Seb. Schmidt: est interrogatio in jus vocantis v. auctoritate superiore prohibentis. Es ist wahrhaft schrecklich, daß der Mensch so hülf- und rechtlos den Angriffen der allmächtigen Willkür blosgestellt ist, daß ein Einziger das Privilegium hat Alle nach Gutdünken mit Füßen zu treten. — „Gott läßt seinen Zorn nicht zurückkehren", V. 13: wenn er einmal auf Jemanden zürnt, so läßt er seinem Zorn den freiesten Lauf, thut ihm nicht Einhalt aus Furcht oder Scheu vor Jemandem, vor seiner Macht oder der Gerechtigkeit seiner Sache. שחח sich beugen, ducken, steht von der nothgedrungenen Unterwerfung. „Helfer des Trotzes" sind trotzige Helfer. רהב Stolz, Trotz kommt einige Male als Bezeichnung Aegyptens vor, des Weltreiches, das sich zuerst in stolzem Trotze gegen den Herrn erhob, Jes. 30, 7, welches die Grundstelle, Ps. 87, 4. 89, 11. Allein diese Stellen liegen jenseits unseres Buches und zu einer speciellen Deutung ist hier kein Grund vorhanden. Man hat gemeint, es müßte doch vor allen Dingen gesagt werden, wessen trotzige Helfer gemeint sind. Die Antwort aber gibt Jes. 41, 6, wo es von denen, welche den Kampf gegen den wahren Gott führen, den Dienern der Götzen heißt: „einer helfen sie dem andern, und ein jeder spricht zu seinem Bruder: sei stark." Die Helfer sind die zum Kampfe gegen die Allmacht Verbundnen, die Gesellen. In 1 Chron. 13 (12), 1 sind Gehülfen des Krieges, Kriegsgesellen. Die trotzigen Helfer, die zum Kampfe gegen die Allmacht verbündeten Schaaren oder Massen, wie in der Urzeit die Erbauer des Thurmes zu Babel, Nimrod, der seinen Namen von seinem und seiner Helfer Wahlspruch erhielt: wir wollen uns empören, in der Mosaischen Zeit die Aegypter, stehen im Gegensatz gegen den vereinzelten Angreifer, wie Hiob ein solcher einsamer Opponent von recht gedrückter Stimmung war: der Trotz erwächst eben daraus, daß man Helfer hat und in Schaaren anrücken kann. Ewald will hier eine Beziehung auf eine mythologische Vorstellung finden. רהב nimmt er als Nom. propr., als Name eines Seeungeheuers. Aber so kommt רהב nie erweislich vor, vgl. zu C. 26, 12. Die Bedeutung Trotz, sprachlich gesichert durch die Ableitung von

רהב, sich insolent betragen, ist überall passend. Die verwandte Form רֹהַב hat diese Bedeutung in Ps. 90, 10 und das Adjectiv רהב findet sich in der Bedeutung stolz, übermüthig in Ps. 40, 5. Dazu kommt, daß eine solche specielle Beziehung grade hier in der Schlußformel, wo wir einen allgemeinen Gedanken erwarten, wenig passend ist, und daß von solchen mythologischen Vorstellungen sich sonst in dem Buche keine Spur findet. Man begreift kaum, wie Andere einer so gar nicht auf solidem Grunde ruhenden Annahme beipflichten konnten.

Der ganze Abschnitt V. 2—13 vollendet sich in der Zwölfzahl, die durch die viermal drei getheilt wird. Denn auch die Schilderung der Macht und Größe Gottes in der Mitte zerfällt in zwei Unterabtheilungen, jede von drei Versen, in der ersten Gottes Größe auf der Erde und im Himmel, in der zweiten im Himmel und auf dem Meere.

C. 9, 14—24.

Wenn nun unter den Allmächtigen die Gewaltigsten sich beugen müssen, wie sollte ich Schwacher denn wagen, mit ihm rechten zu wollen? Was ich von ihm zu erwarten habe, wie wenig gegen ihn die Gerechtigkeit hilft, das zeigt ja hinreichend mein gegenwärtiges unverschuldetes Leiden. Aus ihm ziehe ich den Schluß, daß er Böse und Gute in gleichen Untergang verwickelt. Treffen doch seine Plagen alle ohne Wahl und Unterschied. Und der rechtlose Zustand auf Erden ist er nicht sein Werk, da Er der Allmächtige?

V. 14. Geschweige denn daß ich ihm antwortete, auswählen wollte meine Worte mit ihm. V. 15. Dem ich nicht antworten würde, wenn ich gerecht wäre, meinen Richter würde ich um Gnade flehen. V. 16. Wenn ich riefe und er mir antwortete, nicht würde ich glauben, daß er meine Stimme vernähme. V. 17. Er der im Sturme mich zermalmt, und mehret meine Wunden ohne Ursache. V. 18. Er läßt mich nicht Athem holen, denn er sättigt mich mit Bitterkeiten. V. 19. Wenn es auf Kraft des Starken ankommt, siehe da, und wenn auf Recht, „wer wird mich

vorladen?“ V. 20. Wenn ich gerecht wäre, mein Mund würde mich verdammen, wär ich unsträflich, er verkehrte mich. V. 21. Ich bin unsträflich, nicht kenn ich meine Seele, verachte mein Leben. V. 22. Es ist eins, darum spreche ich: Unsträflichen und Bösen vernichtet er. V. 23. Wenn die Geißel plötzlich tödtet, so lacht er der Versuchung der Unschuldigen. V. 24. Die Erde ward gegeben in die Hand des Bösen, das Antlitz ihrer Richter bedecket er, wenn nicht, nun wer ist es?

In V. 14 stellt Hiob sich in Gegensatz gegen die „trotzigen Helfer“ in V. 13. Wenn so mächtige Schaaren nichts gegen ihn ausrichten, wie sollte ich Armer mich denn in einen Kampf mit ihm einlassen wollen? ענה steht hier im gerichtlichen Sinne, von der Verantwortung auf die Anklage, welche Gott durch die Verhängung der Leiden gegen Hiob erhoben hat. Die Worte auswählen, wie man es im Rechtsstreite zu thun pflegt, wo man sorgfältig überlegt, ob das, was man sagen will, auch beweisende Kraft hat. אבחרה mit dem das Streben des Gemüthes bezeichnenden ה: daß ich auswählen wollte. — משׁפט in V. 15 ist Partic. Po. Diese Form ist eine Abart von Pi. und theilt dessen intensive Bedeutung. משׁפט ist ein solcher, der con amore Richter ist und sich über Gebühr damit beschäftigt, es auch da hervortreten läßt, wo andere Thätigkeiten angemessener wären, der gestrenge Richter. Sonst pflegt, wer eine gerechte Sache hat, seinen Richter nicht um Gnade zu bitten, sondern ihn durch die Macht der Beweise zur Fällung eines gerechten Urtheiles zu nöthigen. Hier aber hilft die Gerechtigkeit nichts. Im Angesichte der Allmacht muß der Gerechte nicht weniger wie der Schuldige um Gnade flehen. — In V. 16 bezeichnet das Rufen die Aufforderung Gottes zum Rechtsstreite, das Antworten die Annahme dieser Aufforderung von Seiten Gottes, die Stimme Hiobs sein Verlangen nach gerechter Entscheidung. Wenn Gott, sagt Hiob, sich auch in den Rechtsstreit mit mir einließe, so glaubte ich deshalb doch nicht, daß er mein Gesuch bewilligen, daß er mir wirklich mein Recht gewähren würde. Dazu kenne ich zu gut meine Ohnmacht und seine Allmacht. Ich armer Erdenwurm bin viel zu gering, als daß er sich herablassen sollte, mit mir nach Ge-

rechtigkeit zu handeln. — In V. 17 der Grund, weshalb Hiob von Gott keine Gerechtigkeit erwarten darf und sich also aller Ansprüche darauf begibt. Sein gegenwärtiges unverschuldetes Leiden gibt ihm den handgreiflichen Beweis, daß Gott zwar der Allmächtige aber nicht der Gerechte ist, thöricht daher jeder Versuch mit ihm zu rechten. Er hat leider Gott durch die Erfahrung als die allmächtige Willkür kennen gelernt. In der That, so lange Hiob den Schlüssel zu seinem gegenwärtigen Leiden nicht gefunden hatte, war die Consequenz, die er hier daraus zieht, durchaus vernünftig. Ewald bezieht diesen Vers und den folgenden auf das, was eintreten würde, wenn Hiob es wagen sollte mit Gott zu rechten: er der im Sturme mich anfahren würde u. s. w. Allein daß man die Verse auf dasjenige beziehen muß, was Hiob schon jetzt leidet, daß die Fut. die Bedeutung des Präsens haben, zeigt das mitten inne stehende Präter. הִרְבָּה, dann auch die Vergleichung des: er läßt mich nicht Athem holen, V. 18 mit dem: du lässest mich nicht meinen Speichel verschlucken — in Hiobs früherer Rede. Der Sturm ist die Wucht der Leiden, ein in der Schrift sehr gewöhnliches Bild. In 1 Kön. 19, 11 bezeichnet „der große starke Wind, zerspaltend Berge und zerbrechend Felsen vor dem Herrn" den Sturm der Anfechtungen und Trübsale, welche über die Kirche und ihren Repräsentanten, den Propheten ergingen. (Vgl. meinen Commentar zu Apoc. 7, 1). Dem Verbum שׁוּף wird die Bedeutung zermalmen durch das Chaldäische und die alten Uebersetzungen gesichert. Diese Bedeutung paßt auch hier, in 1 Mos. 3, 15 und in Ps. 139, 11, vgl. zu der Stelle. Umsonst, ohne daß ich durch eine Verschuldung es verdient hätte. — „Er läßt mich nicht Athem holen", V. 18: die Verba des Gebens ordnen sich nicht bloß das Object des Gebens, sondern auch die betroffene Person im Accusativ unter, wie donare aliquem. Man kann nicht bloß sagen: ich schenke dir, sondern auch ich schenke dich etwas. „Denn er sättigt mich mit Bitterkeiten": wer mit Bitterkeiten gesättigt wird, dem ist eben damit jede Erholung abgeschnitten. Das Unglück erscheint unter dem Bilde bitterer Speisen. Das zweite מ in מַמְּרֹרִים hat ein euphonisches Dagesch, welches ziemlich häufig in den zweiten

Consonanten einer zusammengesetzten Sylbe nach einem kurzen Vocale gesetzt wird, um die Schärfung der Sylbe noch deutlicher zu bezeichnen. — Wer mit Menschen zu rechten hat, sagt Hiob in V. 19, kann auf eins von beiden vertrauen, auf seine Stärke oder sein Recht, gegen Gott gilt keins von beiden. An Stärke ist er unendlich überlegen und an das Recht kehrt er sich nicht. Nach den Accenten darf man nicht erklären: wenn es auf Kraft ankommt, siehe so ist er stark, sondern כח steht mit אמיץ im Stat. constr.: wenn es auf Kraft des Starken ankommt, siehe da, so ist er gleich auf dem Plane, das bloße siehe da, für so ist er da, vgl. איה wo für: wo ist er C. 15, 23. Diese Erklärung wird auch durch den Parallelismus bestätigt. Handelt es sich um die Gewalt, so ist er gleich da, soll die Sache nach Recht entschieden werden, so gibt es kein Mittel den Kläger mit ihm zusammen zu bringen. „Wer wird mich vorladen", so spricht in Jerem. 49, 19 der keiner Rechenschaft unterworfene Gott. Danach sind auch hier die Worte als mit Anführungszeichen versehen zu betrachten. So erlangt man auch einen passenden Gegensatz: so ist er da und so ist er nicht zu finden. — Was hälfe mir, sagt V. 20, im Streite mit ihm meine Gerechtigkeit? Aus Furcht vor ihm würde ich mich selbst schuldig bekennen müssen, trotz meiner Unschuld würde er mich verdammen. עקש heißt in Hiph. wie in Pi. verkehren, hier nach dem Zusammenhange aus einem Unschuldigen in einen Schuldigen verwandeln. — Hiob hatte in V. 20 gesagt, es sei fruchtlos mit Gott rechten zu wollen, denn wenn er auch unschuldig wäre, so würde Gott doch seine Sache ins Gegentheil verkehren. Dieß, sagt er in V. 21, sei nicht bloße Muthmaßung, unbegründeter Argwohn. Sei er doch wirklich unschuldig und doch ergehe über ihn namenloses Leiden. So gibt also das: ich bin unschuldig, hier, dem: wenn ich unschuldig wäre, im Vorigen seine Grundlage. Was kann bei fernern Verhandlungen mit Gott noch herauskommen, was ist von daher noch zu erwarten, da er seinen Character schon hinreichend kundgegeben! Ein Thor, wer von ihm hofft Recht zu bekommen. Man könnte erklären: „ich soll meine Seele nicht kennen", mich zu Vergehungen bekennen, von denen ich mich frei weiß, „ich soll mein Leben verachten", da ich mir doch

nichts vorzuwerfen habe. Besser aber: „ich kenne meine Seele nicht", so tief ist sie herunter gekommen, ich bin ganz alius a me ipso geworden, „ich muß mein Leben verachten", bin so gränzenlos elend, daß ich mir den Tod wünschen muß. חיים bedeutet vorzugsweise das physische Leben, C. 10, 1, נפש die animalische Seele. — Die gemachte Erfahrung, sagt Hiob in V. 22, berechtigt mich zu dem allgemeinen Ausspruche, daß Gott auf Tugend oder Untugend keine Rücksicht nimmt. „Deshalb", auf diese an mir gemachte Erfahrung mich stützend, von dem Besonderen auf das Allgemeine schließend, „sage ich". Bezieht man das: es ist eins, nicht auf Hiobs specielles Loos, wovon im Vorigen die Rede gewesen, sondern auf Sünde und Tugend überhaupt, so ist das על כן nicht zu erklären. „Den Unsträflichen und den Bösen", den Unsträflichen s o w o h l wie den Bösen, nicht wie ihr behauptet, den letzteren allein. — Den Satz, den Hiob im Vorhergehenden auf sein eigenes Beispiel begründet hatte, beweist er in V. 23 aus der allgemeinen Erfahrung. Die Landplagen treffen nach ihr die Gerechten nicht weniger wie die Bösen, wo bleibt da euer gerechter Gott? Es findet ein Gegensatz statt gegen C. 5, 20, wo Eliphas behauptet hatte, daß die Gerechten bei öffentlichen Landplagen durch Gottes gnädige Bewahrung frei ausgehen. Da Hiob in s e i n e n Leiden keine Liebesschläge erblicken kann, so verliert er überhaupt Gottes gnädige Hand, die über seinen Erwählten waltet, aus dem Auge, und vermag es nicht zu erkennen, daß nichts sie trifft als was ihnen zum Besten dient. Die Leiden werden als V e r s u c h u n g bezeichnet, weil sie, wie Hiobs Beispiel zeigt, grade für den Gerechten einen versuchlichen Character haben, ihn zum Zweifel an Gottes Gerechtigkeit verleiten, Gott sie daher um so mehr abwenden müßte. Da das Wort in der Bedeutung Versuchung nicht selten vorkommt, so ist die Ableitung von מסס zerfließen ganz ungehörig. — In V. 24 ein zweiter äußerer Beweis für Hiobs Satz: ist Gott der Gerechte, wie kann dann das Böse so mächtig auf Erden sein? Wenn er nicht Gefallen am Bösen fände, wie könnte er zugeben, daß dasselbe die Erde beherrsche? „Das Angesicht ihrer Richter verhüllet er", er macht sie geistig blind, so daß sie zwischen Recht und Unrecht nicht unterscheiden

können oder wollen, daß sie den Schuldigen lossprechen und den Unschuldigen verdammen. Das die Frage verstärkende אפו, entsprechend unserm nun oder denn steht gewöhnlich hinter dem Fragewort, hier vor demselben: nun wer ist es. Ebenso C. 24, 25: „und wenn nicht, nun wer wird mich Lügen strafen." Von wem anders als von ihm, sagt Hiob, kann man das Böse auf der Erde herleiten? Er ist ja unumschränkter Herrscher. Fände er an dem Bösen kein Gefallen, so würde es ihm ein Leichtes werden, es zu vertilgen. Da er das nicht thut, so muß man ihn als den Urheber ansehen. Zu diesem Resultat muß man bei der Untersuchung über das Böse kommen, wenn man die Sache mit Fleischesaugen ansieht. Anders erscheint die Sache dem zur geistlichen Beurtheilung Fähigen, und das ist immer nur derjenige, der seine eignen Führungen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen vermag. Er sieht, daß der Sieg des Bösen immer nur ein scheinbarer und vorübergehender ist, nur Mittel, den Sieg des Guten vorzubereiten. Er sieht ein, daß die Gerechten der Versuchungs- und Läuterungsleiden bedürfen, daß sie also, so lange die Sünde noch in ihnen wohnt, noch nicht in den Zustand der Herrlichkeit erhoben werden dürfen, sondern, wie der Apostel von sich sagt, überall bedrängt, nur nicht ganz eingeengt sein müssen. Sonst würden sie bald ein stehender Sumpf werden. „Des Kreuzes Stab schlägt unsere Lenden, bis an das Grab, da wird sichs enden", das ist die Ordnung, die seit dem Sündenfall gilt und gelten muß. Nicht zu leiden, das wäre ein schlechtes und verderbliches Privilegium. Jesus sprach zu seinen Jüngern Matth. 16, 24: „Will mir jemand nachfolgen, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir", und als eine bedeutsame symbolische Figur steht in der Evangelischen Geschichte Simon von Cyrene da, der dem Heilande sein Kreuz nachträgt. Der geistlich Gerichtete erkennt, daß die Gerechten immer doch noch Sünder sind, so daß kein Leiden sie unverdient trifft, die Verhängung der Leiden überall in der Ungerechtigkeit der Person ihre Rechtfertigung hat, welche neben der Gerechtigkeit der Sache stattfindet, die der fleischliche Sinn allein ins Auge faßt und deshalb so leicht an der Gerechtigkeit Gottes irre wird. Er erhebt endlich

seinen Blick auf die schließliche Vollendung der Absichten Gottes mit dem menschlichen Geschlechte, da die Sanftmüthigen das Erdreich besitzen werden. Man denke sich aber die Folgen, welche eintreten würden, wenn das Weltregiment nach Hiobs beschränkter Ansicht eingerichtet würde, Gottes Vergeltung überall eine handgreifliche wäre. Das Böse würde an der freien Entfaltung gehindert werden, das Gute in Lohndienst verkümmern.

C. 9, 25—35.

Mein Schicksal, fährt Hiob fort, ist ein auffallendes Beispiel der Ungerechtigkeit Gottes. Die kurze Zeit, die ich Unschuldiger zu leben habe, wird mir getrübt durch unerträgliche Leiden. Was hilfts mir, wenn ich mich aufs eifrigste bemühe meine Unschuld darzuthun? Gott zeichnet mich doch stets von Neuem als einen Verbrecher. Ich entsage dem Rechten mit Gott, aber nicht, wie Ihr verlangt, als der Ungerechte im Verhältnisse zu dem Gerechten, sondern als der Ohnmächtige im Verhältnisse zu dem Allmächtigen, nicht weil ich kein Recht habe, sondern weil es mir an Kraft fehlt es gegen meinen ungerechten Gegner durchzusetzen. Aber nichts soll mich hindern, daß ich meiner Klage über solche ungerechte Behandlung freien Lauf lasse.

V. 25. Und meine Tage sind schneller als ein Läufer, fliehen, sehen nicht Gutes. V. 26. Sie ziehen vorüber mit Rohrschifflein, gleich einem Adler fliegend auf den Fraß. V. 27. Wenn ich spreche: ich will vergessen meinen Kummer, fahren lassen mein Antlitz und mich erheitern: V. 28. So fürchte ich alle meine Schmerzen, ich weiß, daß du mich nicht lossprechen wirst. V. 29. Ich soll böse sein, warum denn mühe ich umsonst mich ab? V. 30. Wenn ich mich wasche mit Schnee, und reinige mit Lauge meine Hände: V. 31. So tauchst du mich dann in die Grube, und es verabscheuen mich meine Kleider. V. 32. Denn er ist kein Mann gleich mir, daß ich ihm antwortete, daß wir kämen mit einander ins Gericht. V. 33. Es ist zwischen uns kein Schiedsmann, legte der nur seine Hand auf uns beide. V. 34. Er entferne von mir

seinen Stab, und sein Schrecken möge mich nicht ängstigen. V. 35. Reden will ich und nicht ihn fürchten, denn nicht also bin ich mir bewußt.

Das und, womit V. 25 beginnt, weist hin auf den Zusammenhang des Besondern, von dem hier, mit dem Allgemeinen, von dem im Vorigen die Rede. Wie könnte Gott, wenn er gerecht wäre, mein flüchtiges Leben so kummervoll sein lassen? Hiob vergleicht in diesem und dem folgenden Verse die Flüchtigkeit seines Lebens mit dem, was auf der Erde, auf dem Wasser und in der Luft das geschwindeste ist, mit einem eilenden Boten, einem Schiffe von Papyrus und dem Adler. Die Schnellläufer wurden im Orient seit alten Zeiten von den Großen zur Besorgung wichtiger Aufträge gebraucht. So bei den Persern die Hemerodromen. „Sie schauen nicht" für: und doch schauen sie nicht. Die Flüchtigkeit seines Daseins bildet für Hiob nicht an sich eine Instanz gegen die göttliche Gerechtigkeit, sondern nur in Verbindung mit seinem Elende. Je schneller sein Leben verfliegt, desto mehr müßte Gott, wenn er gerecht wäre, seine Gerechtigkeit durch Glück lohnen. Es ist hier keine Zeit wieder gut zu machen. — „Mit Rohrschifflein", V. 26: besonders auf dem Nil bediente man sich häufig nach Jes. 18, 2, wonach auf den Papyrusschifflein die „schnellen Boten" fahren, Plinius, Theophrast und den Denkmalen (Wilkinson Thl. 3, S. 61, Rosselini II, 3, S. 124) leichter aus Papyrus geflochtener Schiffe. „Mit Rohrschiffen" s. v. a.: sie halten mit solchen gleichsam einen Wettlauf. טוש, nur hier, wie das Aram. טוס fliegen. Davor ist, da כ nie für כאשר steht, das Relativum zu ergänzen. Der auf die Beute stürzt, weil er dann nämlich am schnellsten fliegt. — Mein Unglück und die hoffnungslose Zukunft, sagt Hiob in V. 27. 28, bewirken, daß jeder Versuch mich aufzuraffen ein vergeblicher ist, daß ich bald ermattet in um so tiefere Verzweiflung zurücksinke. „Ich will mein Gesicht lassen": Hiobs Gesicht als das eines schwer Leidenden, war bis dahin ein finsteres gewesen. בלג in Hiph. heiter machen, mit hinzuzudenkendem פנים, ohne daß dieß grammatisch aus dem Vorigen zu ergänzen wäre, vgl. dagegen C. 10, 20, sich aufheitern. „Ich weiß", V. 28, aus der Größe des gegenwärtigen Leidens

mache ich mit Bestimmtheit den Schluß auf seine beständige Dauer. Tentationis est proprium, ut in praesentia nimium defigamus oculos et ex ipsis de futuro certo concludamus. Der specielle Grund des vermeintlichen Wissens ist aber der bei Hiob, daß er in sein gegenwärtiges Leiden keine Vernunft bringen, in ihm nur ungerechte Willkür erblicken kann! Die unverwandte Richtung seines Gemüthes auf Gott aber, die sich darin kund gibt, daß er ihn hier so plötzlich anredet, läßt uns für ihn Besseres hoffen. — הבל Eitelkeit steht in V. 29 adverb. für umsonst. — Habe ich auch meine Unschuld auf das Klarste erwiesen, V. 30. 31, so werde ich doch von Gott durch die über mich verhängten Leiden als der schwärzeste Verbrecher erwiesen. Dem Schneewasser wurde eine besonders reinigende Kraft zugeschrieben, weshalb man es auch zu Lustrationen brauchte. Für במו, die volle dichterische Form für ב wollen die Masorethen במי lesen, Stat. constr. von מים Wasser. Aber der *Lauge* als Mittel der Reinigung im zweiten Gliede entspricht besser der bloße Schnee, als das Schneewasser. Es findet eine abgekürzte Vergleichung statt: es ergeht mir, wie einem, der von äußerem Schmutze sich mit Schnee und Seife reinigt. Dem Waschen mit Schnee und mit Seife entspricht auf der einen Seite das sorgfältige Streben sich von aller sittlichen Unreinheit frei zu erhalten — so ist das Bild gewandt in Ps. 26, 6: „ich wasche in Unschuld meine Hände" und Ps. 73, 13, wo das: die Hände in Unschuld waschen, im Parall. steht mit: das Herz reinigen —, auf der andern Seite die Bemühung sich als Unschuldigen zu *erweisen*, vgl. 5 Mos. 21, 6. Matth. 27, 24, wo zur *Bezeugung* der Unschuld die Hände gewaschen werden. Hier ist nach dem Zusammenhange an das letztere zu denken, die Bemühungen die Unschuld *darzuthun*, vgl. V. 29. Das Eintauchen in die Grube ist die durch Leiden über ihn verhängte Ungerechtigkeitserklärung. Die *Hände* werden nach der ganzen Person noch besonders genannt als Werkzeug der *That*, vgl. 5 Mos. 21, 6. Ps. 26, 6. Die *Grube* ist als eine kothige zu denken. „Daß mich meine Kleider verabscheuen": die Worte drücken dichterisch den äußersten Grad der Beschmutzung aus. תעב heißt in Pi. nur verabscheuen, auch in Ezech. 16, 25, wo Zion seine

eigne Schönheit verabscheut, indem es sie muthwillig preisgibt und schänden läßt. Hiob wird nackt in die Grube geworfen, wie er ja nach dem vorigen Verse sich selbst und nicht seine Kleider gereinigt hatte. Die Kleider sehen Hiobs Schmutz, er will sie anziehen, aber sie sperren sich dagegen. — כי in V. 32 führt die Erklärung der in V. 30. 31 dargelegten abnormen Thatsache ein. Hiob hat es mit der allmächtigen Willkür zu thun, und so muß er es sich gefallen lassen trotz seiner Unschuld durch das Leiden als Frevler gebrandmarkt zu werden. V. 32—34, welche den Gedanken ausführen, daß Gottes Verfahren nur in seiner exceptionellen Stellung seine Erklärung finde und sich als unhaltbar und unberechtigt darstellen müsse, sobald von dieser exceptionellen Stellung abstrahirt werde, deuten vorwärts auf das Auftreten Elihus, der als ein Hiob völlig gleichgestellter Gegner die Sache Gottes zu vertreten weiß, wozu ja die Freunde nicht im Stande waren. In Beziehung auf unsere Stelle hebt es Elihu in C. 33, 4—7 hervor, daß ihm alle die Vortheile abgehen, die nach Hiobs Meinung allein die Sache Gottes zu einer haltbaren machen können. V. 7 dort weist ausdrücklich hin auf V. 34 hier: „siehe mein Schrecken wird dich nicht ängstigen und mein Schrecken nicht schwer sein über dir." — Das Auflegen der Hand in V. 33 ist Bezeichnung des von dem Schiedsrichter auszuübenden Einflusses. Die Hand ist gleichsam der Conductor desselben. Das abgekürzte Fut. יָשֵׁת steht wie gewöhnlich im Sinne des Optat. Es anders zu nehmen verbietet schon das יסר in V. 34. Hiob fährt so fort als ob vorangegangen: wäre doch zwischen uns ein Richter. — Dem Wunsche eines unparteiischen Schiedsrichters fügt Hiob in V. 34 den hinzu, daß Gott die Strafe von ihm abnehme, deren Druck centnerschwer auf ihm lastet und ihm den Schwung des Geistes raubt. Wollte Gott sich nur mit ihm auf gleichen Fuß stellen, so würde sich zeigen, wer Recht hat und wer Unrecht. — Da Hiob so von Gott behandelt wird, so will er sich nach V. 35 wenigstens durch furchtlose Rede und bittre Klage über Rechtsversagung einigermaßen entschädigen, ein auf die vorhergehende Durchführung gegründeter Entschluß, den Hiob im folgenden Capitel ausführt. „Denn nicht also bin ich bei mir", wie ich durch

mein Schicksal dargestellt werde, mein Gewissen spricht mich frei von den Verschuldungen, deren Gott mich durch das Leiden zeiht.

C. 10, 1—7.

Es sei Gottes unwürdig, meint Hiob, ihn den Unschuldigen, so heimzusuchen. Menschen könnten wohl wegen ihrer Kurzsichtigkeit einen Unschuldigen peinigen, um ihn auf diese Weise zum Geständniß zu bringen, der Allwissende aber, dem Hiobs Unschuld bekannt sei, bedürfe solcher Mittel nicht.

Es kann auffallen, daß Hiob, der im Vorhergehenden dem Rechten mit Gott entsagt hat, nun doch anfängt mit ihm zu rechten und dieß durch das ganze Capitel fortsetzt. Allein das Rechten, dem er entsagt hat, ist ein ganz anderes, als was er jetzt beginnt. Er sieht ein, daß man Gott nicht zur Verantwortung ziehen und ihn nöthigen kann, sich mit uns auf gleichen Fuß zu stellen, den Vortheilen entsagend, welche ihm seine Allmacht darbietet, aber er will ihm doch wenigstens sein Unrecht vorhalten, wie jemand, wenn er es aufgeben muß vor einem menschlichen Gerichte Recht zu erhalten, darum desto stärker sich über die Rechtsverletzung beklagt.

V. 1. Es ekelt meine Seele meines Lebens, ich will lassen über mich meinen Kummer, will reden in der Bitterkeit meiner Seele. V. 2. Sprechen will ich zu Gott: verdamme mich nicht, thue mir kund warum du mich bestreitest. V. 3. Ist es dir gut, wenn du bedrückest, wenn du verachtest die Arbeit deiner Hände, während du erglänzest über dem Rathe der Bösen? — V. 4. Hast Fleischesaugen du, oder siehst du wie Menschen sehen? V. 5. Sind wie Tage eines Menschen deine Tage, oder deine Jahre wie Tage eines Mannes? V. 6. Daß du forschest nach meiner Missethat, und nach meiner Sünde suchest. V. 7. Da du doch weißt, daß ich nicht böse bin, und ist nicht, der aus deiner Hand entreiße.

נָֽקְטָה in V. 1 ist Niph. von קוט = קוץ s. נָקֹטָה. Da sich für diese Form Analogien anführen lassen, Böttcher 1147 B. 2, vgl. Ezech. 6, 9, so hat man keinen Grund zur Ableitung von einer

sonst im Hebräischen nicht, allerdings aber im Chald. vorkommenden Wurzel נקט. „Ich will meinen Kummer über mich lassen", gleich strömenden Wassern, vgl. 3, 24: „Gewässern gleich ergießen sich meine Klagen." — In V. 2 hat jedes der beiden Glieder seinen selbständigen Sinn und es ist unnöthig sie in einen Satz zu verbinden. „Nicht verdamme mich", den Unschuldigen — „thue mir kund", wozu du gewiß nicht im Stande sein wirst, denn eine gerechte Ursache ist nicht vorhanden. Die Schulderklärung ist hier eine factische. Sie geschah nach Hiobs Meinung durch die über ihn verhängten Leiden, in denen Gottes Liebe und Merkmale seiner Kindschaft zu erkennen er unfähig war, weil die Verkennung seiner Sündhaftigkeit ihm das Leiden zugleich als ungerecht und als unnöthig erscheinen ließ. — Es ist Gott nicht gut also zu handeln, weil es den Ruhm seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit beeinträchtigt. עשק bezeichnet ungerechte Bedrückung. Das Object wird nicht ausgedrückt, weil zunächst die Handlung hervorgehoben werden soll. Es tritt erst in dem zweiten einen neuen Ansatz nehmenden Gliede hinzu. So ohne Object, in der Bedeutung Bedrückung üben, kommt עשק auch C. 40, 23 vor. הופיע hat die Bedeutung erglänzen, eigentlich helle machen. Gott erglänzt über dem Rathe der Bösen, wenn er sich ihren Unternehmungen günstig bezeigt. Er läßt die Sonne seines Angesichtes darüber strahlen. Daß הופיע so zu fassen ist, zeigen die Parallelstellen 5 Mos. 33, 2. Ps. 50, 2. Ps. 80, 2. Daß dieß letzte Glied ein Zustandssatz ist, so v. a.: während du u. s. w. zeigt das Folgende, V. 4—7, wo nur das erste Glied weiter erwogen wird. Der Gegensatz soll nur dazu dienen Gottes Verfahren in ein helleres Licht zu setzen. Die Bösen sind zwar auch das Werk der Hände Gottes, aber diese haben durch ihre eigene Schuld den Anspruch auf liebende Fürsorge verloren, den sie dadurch hatten. — In V. 4—7 die Begründung der in V. 1—3 ausgesprochenen Vorwürfe der Ungerechtigkeit gegen Gott, indem eine mögliche Rechtfertigung seines Verfahrens abgeschnitten wird. — Fleischesaugen, V. 4, sind kurzsichtige Menschenaugen. Du bist ja allwissend, sagt Hiob und siehst in die verborgensten Tiefen des Herzens, so daß du also der Verhängung der Leiden nicht bedarfst,

damit ans Licht komme und dir offenbar werde was dort verborgen ist. — Der Mensch ist kurzsichtig, sagt V. 5, weil kurz sein Leben, Gott ist allwissend, weil ewig. Nach Ewald u. A. soll der Sinn sein: Gott braucht nicht wie Menschen die Sache zu übereilen, da es für ihn immer noch Zeit ist, das Unrecht zu bestrafen, wenn es auch später an den Tag kommt. Allein für die erstere Erklärung spricht C. 8, 9. Danach kann der Sinn nur sein: bist du kurzlebig und daher kurzsichtig? Dann paßt der Vers auch nur nach der ersteren Erklärung in den Zusammenhang, die letztere zerstört den Gedankengang. — „Daß du nachforschest", V. 6: Menschen, wenn sie Jemanden im Verdacht eines Verbrechens haben, bedienen sich gewaltsamer Mittel um das Geständniß seiner Schuld von ihm zu erpressen. Das thun sie aber wegen ihrer kurzsichtigen Beschränktheit und durch diese mögen sie entschuldigt werden, wenn sie dieß Mittel bei einem Unschuldigen anwenden. Der Allwissende braucht das Leiden nicht deshalb wie eine Folter über den Menschen zu verhängen, um dadurch ihre Schuld oder Unschuld zu erfahren. Gesehen wird darauf, daß durch die Leiden Alles in der menschlichen Seele aufgerührt wird und das Verborgenste ans Licht kommt, Abgründe des Unglaubens, des Mißtrauens gegen Gott, der Empörung gegen ihn, der Eigenwilligkeit und Selbstsucht sich aufthun, von denen man vorher keine Ahndung hatte. Man kennt seine Angehörigen, man kennt sich selbst noch nicht, wenn man nicht sie und sich in schwerem langwierigem Leiden gesehen hat. Aber Gott, so scheint es, bedarf dieses Prüfungsmittels, dieser Inquisition durch Leiden nicht. Für den Allwissenden liegen von vorn herein die verborgensten und dem Menschen selbst unzugänglichsten Tiefen des Herzens offen. Hiob übersieht aber, daß das Leiden unter einen andern Gesichtspunkt fällt als den der bloßen Inquisition, daß es zur Läuterung dient, daß es zur Selbsterkenntniß, zur Demüthigung unter die gewaltige Hand Gottes, zur Erkenntniß der tiefen Sündenschäden, die auch bei dem Gerechten vorhanden sind, namentlich des Hochmuthes, und zu einer neuen Stufe des Lebens in Gott führen soll. „Meine Missethat", nicht die ich begangen habe, sondern die ich begangen haben soll oder könnte. — „Ueber deinem Wissen",

V. 7, ungeachtet desselben, da du doch weißt, C. 16, 17. Das Suchen und Forschen kommt zu dem Wissen hinzu, wodurch es billig ausgeschlossen werden sollte. Gott bedarf, anders wie die Menschen, keiner Experimente um zu sehen, wie es mit dem Menschen steht. Im zweiten Gliede wird noch ein Umstand hinzugefügt, der Gottes Verfahren in ein ungünstigeres Licht stellen soll. Die unnöthige und zwecklose Härte gegen einen Unschuldigen erscheint um so verwerflicher, wenn dieser ganz hülflos und ohnmächtig ist. Es ist empörend, wenn die Allmacht mit der Ohnmacht ihr Spiel treiben will. Zu solchen trostlosen Resultaten wird man hingedrängt, wenn man wie Hiob in sich wie in einen goldnen Kelch hinein sieht. Verkennt man in schwerem Leiden das eigne Dunkel, so muß der Vater des Lichtes sich in Finsterniß verwandeln.

C. 10, 8—15.

Hiob sucht hier nachzuweisen, daß die schweren Leiden im Widerspruche stehen mit dem daß und dem wie seiner Erschaffung. Er beklagt sich, daß er vergebens das Unterpfand der göttlichen Gnade in seiner Erschaffung erhalten, ferner, daß er von demselben Gotte, der ihm ein so vergängliches Leben verliehen, so behandelt werde, als ob er ewig leben werde. Er hält ihm, den ersteren Gedanken weiter ausführend vor, daß er, was er bisher für eine wirkliche Wohlthat gehalten, Gottes Gnade in den Anfängen seines Daseins und in der Erhaltung desselben, jetzt als eine bloße Scheinwohlthat erkennen müsse, da ja Gott, der stets im Anfange das Ende vor Augen hat, damals bereits den Vorsatz gehabt haben müsse, ihn zum Gegenstande seiner Anfeindungen zu machen, ihn nur geschaffen habe um einen Gegenstand für seine Quälereien zu haben. Hiob hatte in V. 3 gesagt: „du verachtest die Arbeit deiner Hände." Diesen Satz macht er hier zum Gegenstande einer weiteren Ausführung.

V. 8. Deine Hände haben mich gepeinigt und dabei gemacht, allzumal und um und um und du vernichtest mich. V. 9. Ge-

denke, daß wie Thon du mich gemacht hast, und zum Staube wirst du mich zurückführen. V. 10. Gießest du nicht wie Milch mich aus, und wie Käse lässest du mich gerinnen? V. 11. Mit Haut und Fleisch bekleidest du mich, und mit Knochen und Sehnen verzäunest du mich. V. 12. Leben und Huld gewährtest du mir, und deine Obhut bewahrte meinen Odem. V. 13. Und solches verbargst du in deinem Herzen, ich weiß, daß dieß bei dir: V. 14. Wenn ich sündige, so bewachst du mich, und von meiner Missethat sprichst du mich nicht los. V. 15. Wenn ich böse bin wehe mir, und bin ich gerecht, so darf ich mein Haupt nicht erheben, satt der Schmach und schauend mein Elend.

עצב in V. 8 wird gewöhnlich in der Bedeutung bilden genommen: deine Hände haben mich gebildet und gemacht. Aber das Verbum heißt in Pi. nur kränken, betrüben, Schmerzen verursachen und diese Bedeutung hier zu verlassen ist um so weniger Grund, da dem Verbum in diesem Sinne das: du vernichtest mich entspricht. Das Fut. mit Vav conv. ויעשוני darf nicht dazu verleiten, da es unmöglich ist für diese Form überall die Bedeutung der Zeit und Sinnfolge festzuhalten, da sie oft in abgeschwächter Bedeutung steht und auch nach der andern Erklärung so genommen werden muß, indem in dem Verhältniß des Machens zum Bilden ein Fortschritt nicht wahrnehmbar ist. Ganz analog ist z. B. 1 Mos. 41, 56, wo es nach erzähltem Getreideverkaufe heißt ויחזק, da der Hunger stark war. Hiob abstrahirt von der Zeitfolge und faßt nur das Nebeneinander des Unverträglichen ins Auge. Nach dem: allesammt und um und um — ist: sie haben mich gemacht — zu ergänzen. Es weist darauf hin, daß Gottes bildende Thätigkeit sich auf alle Theile des Organismus bezieht. Je größer die Sorgfalt des Schaffens, desto stärker auch die Bürgschaft für die Erhaltung. Den Sinn gibt schon Gregor d. Gr. ganz richtig an: cur tanta vilitate despicis, quem tanta dignitate condidisti? Daß Gott den Menschen ins Dasein ruft und ihn mit allen natürlichen Gaben freigebig ausrüstet, ist ein Unterpfand seiner Gnade, das nur durch eigene Schuld des Menschen verloren gehen sollte. Daß es ihm ohne seine Schuld verloren gegangen sei, darüber beklagt sich Hiob. Daß er sich selbst von aller Schuld

freisprach, war der erste error in calculo. Der zweite war, daß er die Gnade Gottes in der Verhängung der Leiden verkannte und dieselben nur aus dem Principe des Zornes ableitete. Der dritte, daß er glaubte völligem und rettungslosen Verderben preisgegeben zu sein und an seiner Wiederherstellung verzweifelte. — In V. 9 weist Hiob darauf hin, daß die Art und Weise der Erschaffung des Menschen demselben noch besonderen Anspruch auf Schonung gibt. Mit seinem schwachen, vergänglichen Geschöpfe sollte Gott Mitleid haben. Diese Auffassung ist die gangbare. Man könnte aber auch mit Ewald und A. den Vers, wie den vorigen, einfach auf den Widerspruch der schöpferischen und vernichtenden Thätigkeit Gottes beziehen: „vernichtet wohl der Töpfer sein eigenes Werk? Und doch handelst du so. Denn du, der du mich bereitet, vernichtest mich auch.“ Dann erhält man allerdings einen einfacheren Gedankengang. Zuerst in V. 8. 9 der Widerspruch in Gottes Verfahren, der Gegensatz der schaffenden und vernichtenden Thätigkeit im Allgemeinen. Dann in V. 11. 12 die weitere Ausführung der schaffenden Thätigkeit, in V. 13 f. der vernichtenden. Nach der ersteren Auffassung dagegen würde der Vers einen Nebengedanken enthalten. Doch ist auf der andern Seite dieser Gedanke in dem Buche sehr häufig. Der Thon, das vile lutum, kehrt auch in C. 33, 6 als Bild der menschlichen Unwürdigkeit wieder, vgl. „die Bewohner der Lehmhütten“ in C. 4, 19 und Jer. 18, 6. Und das „du führest mich zum Staube zurück“ bezieht sich zu deutlich nicht auf Hiobs specielles Leiden, sondern auf das allgemeine menschliche Loos, zumal wenn die Grundstellen der Genesis ins Auge gefaßt werden, C. 2, 7. 3, 19. Endlich läßt sich nicht verkennen, daß der Nebengedanke in naher Beziehung zu dem Hauptgedanken steht. Daß Gott den Menschen, den er so hinfällig und vergänglich geschaffen hat, mit so schweren Leiden heimsucht, läßt den Widerspruch zwischen seiner Schöpfungsgnade und seinen jetzigen Anfeindungen in um so grellerem Lichte erscheinen. Wie wenig kann der arme Mensch aushalten, und wie gering ist der Spielraum, welcher der Entfaltung der göttlichen Gnade gegeben ist. Wie bald schwindet die Möglichkeit des Wiedergutmachens, der Gewährung eines Er-

satzes! „Wie Thon“, also daß ich dem Thone gleich bin oder so gering und zerbrechlich, wie ein Gefäß, das aus Thon gebildet wird. — Nach V. 10 f. sieht Hiob nicht sowohl auf die erste Erschaffung des Menschen, als vielmehr auf seine individuelle Entstehung, die aber nur ein Nachbild jener ersteren ist. — Mit V. 10 beginnt die Ausführung des in V. 8 im Allgemeinen aufgestellten Widerspruches zwischen Gottes Schöpfungsgnade und seiner gegenwärtigen Zerstörung. V. 10 und 11 beziehen sich auf die Bildung im Mutterleibe. Die Fut. in diesen Verbis sind aus lebendiger Vergegenwärtigung zu erklären, deren Zweck ist das Entgegengesetzte unmittelbar an einander zu rücken und dadurch den Widerspruch um so schreiender zu machen, wie ja auch in V. 8 schon aus gleichem Grunde von der zeitlichen Verschiedenheit der zerstörenden und der bildenden Thätigkeit Gottes abgesehen wurde. Das *Gerinnen* bezeichnet die Verdichtung zu einzelnen Theilen des menschlichen Organismus. — Haut und Fleisch als die äußeren Theile werden in V. 11 mit einem Kleide verglichen. תשככני ist Pil. von שוך. Dieß hat nie die von den meisten neueren Auslegern hier ihm beigelegte Bedeutung *weben*, so daß Ps. 139, 15 zu vgl. wäre: „da ich gewoben ward in den Tiefen der Erde“ — da steht רקמתי —, auch nicht bedecken, immer auch in unserem Buche, die Bedeutung umzäunen, vgl. C. 1, 8, wo Kal in der Bedeutung vorkommt, C. 38, 8, wo Hiphil. Knochen und Sehnen sind dem ohne sie haltungslosen Körper eine Art von Zaun oder Einfriedigung. Er erhält dadurch Sicherheit und festes Bestehen. Von der Stärke haben die Knochen im Hebr. den Namen. — Die *Huld* in V. 12 ist das Leben selbst. Die Ausdehnung der Huld auf alle andere Wohlthaten, praeter vitam innumera beneficia alia, widerspricht dem Context und Parallelismus, und wird auch schon dadurch ausgeschlossen, daß עשית eigentlich nur zu חסד paßt und mit חיים nur verbunden werden kann, wenn dieß sachlich mit חסד identisch ist, s. v. a. die Huld des Lebens hast du mir erzeigt. Derselbe Gedanke wird von *Lactantius* de opificio Dei C. 19 so ausgedrückt: „Gottes Werke sind die Empfängniß, die Bildung des Leibes und die Einhauchung der Seele, die unverletzte Geburt und was ferner zur

Erhaltung des Menschen dient; sein Geschenk ist, daß wir athmen, daß wir leben, daß wir kräftig sind.“ Auf Gottes Gnade in den Anfängen des Daseins gründet Ps. 22, 10. 11 die Bitte um Errettung aus großer Noth und Lebensgefahr. Möglich, daß auch hier wie dort neben der individuellen die nationale Beziehung stattfindet. Gottes in den ersten Anfängen seines Daseins bewiesene Gnade hält Israel nicht selten dem Herrn vor, wenn es sich in schwerem Vernichtung drohenden Leiden befindet. — Es ist wohl zu beachten, welchen Fonds von Gotteserkenntniß Hiob noch besitzt, auch da er sich völlig von Gott abgewandt zu haben scheint. Wer so von dem Bewußtsein durchdrungen ist, daß jeder Odemzug Gott angehört, bei dem muß der Glaube zu seiner Zeit durch alle Versuchungen und Finsternisse hindurchdringen. — In V. 13 f. der Contrast, in dem Gottes jetziges Verfahren gegen Hiob gegen die in den Anfängen seines Daseins erhaltenen Wohlthaten steht. Nichts ist mehr geeignet an der Menschheit irre zu machen, als wenn man entdeckt, daß derjenige, den man als seinen Wohlthäter zu lieben und zu ehren gewohnt war, die Wohlthat nur als Mittel zu dem Zwecke die schwärzeste Bosheit auszuüben gebraucht hat. Eine ähnliche Erfahrung meint Hiob jetzt in Bezug auf Gott gemacht zu haben. Wie muß sich da nicht für ihn der Quell alles Trostes in einen Giftbrunnen verwandeln. Der Dreizahl von Versen, in denen die Liebe Gottes geschildert ward, tritt eine gleiche Anzahl von Versen gegenüber, welche seine Härte darlegen. אלה und זאת beziehen sich auf das im Folgenden Anzuführende, dasjenige, was ich jetzt leider erfahren muß. „Verbargst du im Herzen“: im Aeußeren so unendliche Liebe und im Hinterhalte ein so furchtbarer Haß. „Ich weiß“, ich habe es ersehen aus der Art, wie du mich jetzt behandelt hast. „Daß dieses bei dir war“, du dieses vorhattest. — Das ו in ושמרתני V. 14 ist das Vav der Folge: so bewachest du mich. Keine Sünde wird von dir gnädig übersehen, jede machst du zum Gegenstande deiner Aufmerksamkeit um sie strenge zu bestrafen. Den gehässigen Sinn erhält שמר nur durch den Zusammenhang und Parallelismus. Näher liegt an sich der gute. Auf diesen wird ironisch angespielt. — Das erste Glied von V. 15 nimmt den Gedanken von

V. 14 wieder auf, um ihn in den Gegensatz gegen das zweite Glied zu stellen: wenn ich böse bin, sage ich. Der Gegensatz, den Ewald und A. zwischen חטאתי und רשעתי behaupten, ist nicht bestimmt genug indicirt, da חטא die Sünde in ihrem ganzen Umfange bedeutet und alles Sündigen als ein Bösesein betrachtet werden kann, wie ja רשע hier den allgemeinen Gegensatz gegen צדק bildet. Grausame Härte ist es schon, meint Hiob, wenn Gott dem schwachen Werke seiner Hände die Sünde so hoch anrechnen will, wobei nicht an ein Lasterleben zu denken ist, sondern nur an einzelne Fehltritte, aber wenn er, wie es hier der Fall, sogar gegen einen Gerechten wüthet, so muß man ganz an ihm irre werden. צדקתי steht hypothetisch, wie das vorhergehende אם zeigt. Das Erheben des Hauptes ist Bezeichnung der Freudigkeit und des heiteren Muthes: „Gesättigt mit Schmach", insofern Hiobs Leiden von Allen als Strafe für begangne Verbrechen betrachtet wurden und alle ihn deshalb verabscheuten. „Ein Zuschauer meines Elendes", mein Elend ist gleichsam ein Schauspiel, in dem ich handelnde Person und Zuschauer bin.

C. 10, 16—22.

Hiob schildert in den ersten vier Versen sein unerträgliches Leiden und gründet darauf in den drei letzten das Verlangen nach Erholung, in welches seine ganze Rede ausläuft.

V. 16. Und es steigt, gleich dem Löwen jagst du mich, und kehrest wieder, zeigst dich wunderbar an mir. V. 17. Du erneuerst deine Zeugen vor mir und mehrest deinen Unmuth bei mir, Wechseltruppen und Heerhaufen umgeben mich. V. 18. Und warum führtest du mich aus Mutterschoße, ich wäre verschieden und kein Auge sähe mich. V. 19. Als wäre ich nicht gewesen würde ich sein, vom Mutterschoße zum Grabe getragen. — V. 20. Sind nicht meiner Tage wenig? er stehe ab, nehme hinweg von mir, daß ich ein wenig mich erheitere. V. 21. Ehe ich gehe sonder Rückkehr, zum Lande der Finsterniß und des Todesdunkels. V. 22. Zum Lande der Dunkelheit, wie sonst keine, des

Todesdunkels und nicht der Ordnungen, und welches leuchtet wie Finsterniß.

Subject zu יגאה in V. 16 ist „mein Elend" am Ende von V. 15. Es steigt wie ein anschwellender Strom Ez. 47, 5, ein vom Sturm bewegtes Meer, vgl. C. 8, 11, wo גאה ebenfalls in der Bedeutung wachsen vorkommt. „Wie der Löwe jagst du mich": Gott, wenn er die Bösen hart bestraft, erscheint mehrfach unter dem Bilde des Löwen, der aus seinem Lager hervorbricht und Alles zerreißt was ihm begegnet, Hos. 5, 14. 13, 7. Jer. 25, 38. Dieß Löwenantlitz, das nur die Bösen schauen sollten, hat Gott dem gerechten Hiob zugewandt. Daß der Löwe als activ zu denken ist (Schlottmann: wie einen Löwen jagst du mich) zeigt schon der Name, eigentlich der Brüller: mit dem Brüllen geht das Zerreißen Hand in Hand, Am. 3, 4. „Du kehrest wieder, zeigst dich wunderbar": in תתפלא (das Hithp. nur hier) liegt eine furchtbare Ironie. Einen armen Menschen, sein eigenes Werk zu quälen, ein schönes Object für die Wunderkraft Gottes, dessen Wunder vielmehr Thaten der Liebe sein sollten und als solche in Ps. 31, 22. 40, 6 von David gepriesen werden, Stellen, die der Verfasser wie es scheint vor Augen hat und parodirt. Wunderbare Schläge kommen schon in 5 Mos. 28, 59 vor, aber sie treffen nur das abtrünnige Volk. Die verkürzte Form, תשב, steht in der Poesie nicht selten außerhalb des Optat. Da das erste Verbum nur eine Modification des zweiten ausdrückt, so eilt die Aussprache auf dieses fort. — Da nach der Meinung der Freunde jedes Leiden Strafe für eine begangne specielle Sünde war, eine Meinung in der auch Hiob insofern mit ihnen übereinstimmte, als die Sache sich eigentlich so verhalten sollte, so nennt er in V. 17 die neuen Plagen, die Gott über ihn verhängt, neue Zeugen, die ihn seiner Schuld überweisen sollten, vgl. C. 16, 8. Das abgekürzte Fut. Hiph. תרב von רבה steht in der Bedeutung des gewöhnlichen. Die kurze Form wird des Wohlklanges wegen gewählt. „Deinen Unmuth", die Beweise oder Aeußerungen deines Zornes. Daß der Unmuth nach seiner Verkörperung in den Erweisungen, den Leiden in Betracht kommt, zeigt das: du mehrest bei mir, nicht etwa: gegen mich. חליפות, eigentlich das Gewech-

selte, bedeutet im militärischen Sinne die ablösenden Truppen, vgl. C. 14, 14. Ps. 55, 20. Das Bild ist entnommen vom Kampfe, wo den ermüdeten Heerhaufen stets neue nachfolgen ihren Platz einnehmen und den Angriff erneuern. „Und Heer", ja ein ganzes Heer oder die zuletzt ein ganzes Heer bilden. Zu ergänzen ist das Verbum Substantivum. Die Leiden unter dem Bilde von Gott wider Hiob gesandter Kriegsschaaren auch in C. 19, 12. — Besser wäre es mir gewesen, sagt Hiob in V. 18. 19, wenn du mich nie hättest geboren werden lassen. Er wiederholt hier summarisch, was er ausführlicher in C. 3, 11 f. gesagt hatte. Er wiederholt die den Freunden anstößigen Sätze, nachdem er vermeintlich den Beweis ihrer Rechtmäßigkeit geführt hatte. Seine Augen sind gehalten, sonst würde er in den Leiden selbst den edelsten Zweck seines scheinbar zwecklosen Daseins erkannt haben. Wie ganz anders sah er selbst später das Leiden an, nachdem durch dasselbe die edle Frucht der Gerechtigkeit in ihm gezeitigt worden war. Uebrigens dienen auch diese beiden Verse dazu, die Unerträglichkeit von Hiobs Leiden ins Licht zu stellen, und führen also den Gedanken von V. 16. 17 fort. Wie weit muß es mit einem solchen gekommen sein, der sein Dasein verwünscht! — Auf die Klage Hiobs in V. 17—20 folgt in der Dreizahl des Abschnittes, V. 20—22 sein Wunsch, der der Sache nach auch eine Klage ist, da Hiob die Nichtgewährung voraussetzt. Er wünscht, daß Gott ihm vor seinem nahen Ende noch einige Erholung verstatte, klagt, daß diese Erholung ihm grausam entzogen werde. Für יֶחְדָּל, er Gott, stehe ab, von mir, ist die Randlesart וַחֲדָל, so stehe ab, der Imperat. wie in C. 7, 16. Ebenso wollen im Folg. die Masorethen für יָשִׁית, das Fut. in Kal von שִׁית = שׁוּת, die gewöhnliche Form wie öfter im Sinne des Optat. setzen וְשִׁית, den Imperat. mit ו. Die Masorethen haben bei ihren willkürlichen Aenderungen nicht bedacht, daß die Anrede an Gott gegen das Ende der Rede Hiobs immer mehr schwindet; sie kommt in den letzten vier Versen gar nicht mehr vor. Hiob verliert den Aufschwung, der zu der Anrede an Gott erforderlich ist. Hand in Hand damit geht, daß er ihn hier gar nicht einmal nennt: er stehe ab u. s. w. Bei: „er lege ab von mir" ist zu ergänzen

seine Hand, vgl. C. 13, 21, nicht שבטו, seinen Stab oder seine Zuchtruthe, welches zu ferne liegt. Die Hand auf jemanden legen ist Bezeichnung des Einflusses, der von ihm ausgeübt wird, C. 9, 33, sie von ihm hinwegnehmen bedeutet den Einfluß aufhören lassen. Man kann aber auch das Object allgemeiner fassen: was er auf mich gelegt hat. ואבליגה, so will ich erheitern, mein Angesicht, für: daß ich mich erheitere; vgl. C. 9, 27. — Die lange und bange Nacht, der Hiob entgegengeht, gäbe ihm doch wohl Anspruch auf Erfüllung seines vergeblichen Wunsches, V. 21. 22. Um das Grausen dieser Nacht zu schildern, in welche Licht nur dann fallen kann, wenn man sich erst in den diesseitigen Führungen Gottes zurecht gefunden, verwendet Hiob, was die Sprache an Ausdrücken für Finsterniß darbietet. ולא אשוב, und nicht werde ich zurückkehren, sonder Rückkehr, ist ein Zwischensatz, der eine nähere Bestimmung des אלךְ gibt, das mit אל u. s. w. zu verbinden ist. עפתה ist volltönende dichterische Form für עפה Finsterniß, ein seltnes Wort, außerdem nur Am. 4, 13. — כמו in V. 22 ist volle dichterische Form für כ. Dieß כ aber ist das sogenannte Kaph veritatis, dasjenige, welches das Einzelne mit der Idee vergleicht und als ihr vollkommen entsprechend bezeichnet, vgl. ὡς Joh. 1, 14 und Neh. 7, 2: „er war wie ein treuer Mann", der Idee eines solchen entsprechend. So ist hier Dunkel wie Finsterniß, ein Dunkel, wie es nur irgend eine Finsterniß gibt, das allerdichteste Dunkel. Nach Ewald und A. soll אפל an sich einen stärkeren Grad von Dunkel bezeichnen: Dunkel wie Mitternacht. Allein es fehlt dafür an jedem Beweise. In C. 30, 26 erscheint אפל als einfacher Gegensatz des Lichtes und auch Jes. 29, 18. Am. 5, 20 führen auf die allgemeine Bedeutung des Dunkels. „Und nicht der Ordnungen": in dem Scheol ist keine Mannigfaltigkeit der Existenzweisen, keine Geschiedenheit der Verhältnisse, vgl. C. 3, 17—19, wonach in dem Scheol alle Unterschiede aufhören, die auf dieser Erde bestehen. Alles befindet sich in einem regellosen chaotischen Zustande, einer trüben Confusion, im Einklange mit der dort herrschenden Lichtlosigkeit, die keine bestimmten Gestaltungen hervortreten läßt. Das Verbum ותפע bezieht sich auf das Femininum ארץ: es leuchtet wie Finsterniß,

all sein Licht ist nur Finsterniß, im Vergleiche mit dem Lichte, das auf der Oberwelt ist; im Scheol ist, wenn es am hellsten ist, nur trübe Dämmerung. Wie dunkel muß dann erst die Nacht dort sein!

C. 11.

Das Herz der Rede Zophars ist die Hinweisung auf die göttliche Weisheit, welche die Geschicke von einem höheren als menschlichen Standpuncte aus ordne, auch da ihren ewigen Gesetzen folge, wo der arme Mensch nichts als Verwirrung erblicke, auch da Schuld entdecke, wo das kurzsichtige Menschenauge nichts als Tugend gewahre. Dieser Kern ist in V. 1—11 enthalten. Der zweite Theil, in dem Zophar Hiob die Wiederkehr des Heils ins Auge stellt, wenn er sich bessern wolle, lenkt in das gewöhnliche Geleise ein.

V. 1—11.

V. 1. Und es antwortete Zophar aus Naama und sprach: V. 2. Soll der Worte Fülle nicht beantwortet werden, oder soll der Mann der Lippen Recht behalten? V. 3. Sollen zu deinen eitlen Reden Männer schweigen, und sollst du höhnen ohne daß jemand dich beschäme? V. 4. Und du sprichst: lauter ist deine Lehre, und rein bin ich in deinen Augen. V. 5. Aber möchte doch nur Gott reden, und öffnen seine Lippen mit dir. V. 6. Und anzeigen dir die Geheimnisse der Weisheit überschwenglich an Einsicht, und erkenne, daß Gott dir borgt von deiner Missethat. — V. 7. Kannst du die Erforschung Gottes finden, oder die Vollkommenheit des Allmächtigen erreichen? V. 8. Himmelhoch, was kannst du thun, tiefer als die Hölle, was kannst du wissen? V. 9. Länger als die Erde nach ihrem Maaße, und weiter als das Meer. V. 10. Wenn er einbricht und einschließt und eine Versammlung beruft, wer will ihn zurücktreiben? V. 11. Denn er kennt die Männer des Truges, und siehet Bosheit ohne zu merken darauf.

Durch ihr Schweigen würden Hiobs Freunde Grund zu der Vermuthung geben, daß sie, durch seine Gründe überzeugt, seine

Sache für gerecht hielten. Das gibt Zophar in V. 2 als Grund seines Auftretens an, wie das יענה im Verhältnisse zu dem ויען in V. 1 zeigt. Ein Mann der Lippen ist ein solcher, bei dem die Lippen im Gegensatze gegen das Herz, den Sitz der tiefern Einsicht, C. 12, 3, die Hauptsache sind, ein Schwätzer. — In Uebereinstimmung mit V. 2 ist auch V. 3 fragend aufzufassen. Man darf nicht übersetzen: sollen deine eitlen Reden Männer zum Schweigen bringen; denn החריש hat stets und auch in unserm Buche mehrfach die Bedeutung schweigen, nicht schweigen machen. Der Accusativ בדיך bezeichnet die Sphäre, auf welche sich das Schweigen bezieht. Das Höhnen ist auf Gott sowohl, wie auf seine eingebildeten Vertreter zu beziehen, deren Sache nach ihrer Meinung mit der seinigen identisch war. — Zophar hebt in V. 4 die Behauptung hervor, die ihm in Hiobs Reden besonders anstößig gewesen war, die Quintessenz seiner „eitlen Reden". Als das eigentliche punctum saliens in den Reden Hiobs bezeichnet er mit vollem Rechte die Behauptung seiner Gerechtigkeit. Er gibt kein wörtliches Citat aus den Reden Hiobs, sondern will nur den sachlichen Gehalt derselben angeben. Diesen gibt er treu wieder. Noch in C. 9, 21 hatte Hiob sich ohne Weiteres für „unsträflich" erklärt. Zwar gibt Hiob mehrfach zu, daß er nicht frei sei von allen Mängeln und Schwachheiten, die der Menschennatur ankleben, doch ist ihm das nur ein verschwindendes Moment und ganz ohne Bedeutung für das vorliegende Problem: das schwere auf ihm lastende Leiden kann nicht im mindesten dazu in Beziehung gesetzt und daraus gerechtfertigt werden. לקח, zuerst 5 Mos. 32, 2, dann mehrfach in den Proverbien, ferner Jes. 29, 24, bedeutet ursprünglich die Lehre passivisch, acceptio, dann aber auch die Lehre activisch, Prov. 7, 21, wo „die Fülle der Lehre" zu dem buhlerischen Weibe sehr gut paßt, da diese keine andere als die Weisheit dieser Welt. Hiobs Lehre war die Behauptung seiner Unschuld. War diese rein, so war auch er selbst rein, rein auch in den Augen des allsehenden Gottes. Hiobs spätere Reden waren nur eine Vertheidigung seiner ersten in C. 3, worin jene Behauptung, jene „Lehre" schon zu Grunde lag. Es ist sehr bezeichnend, daß von einer Lehre die Rede ist. Hiobs Behauptung

seiner Unschuld trug einen sehr festen Character. Es war nicht ein wechselndes Gefühl, sondern es war eine ausgebildete Doctrin, in der er sich beständig gleich bleibt. Seine Gerechtigkeit hatte für ihn die Bedeutung eines Dogma, ja es war in seiner Dogmatik ein Fundamentalsatz, dessen Durchführung er die Lehre von Gott unbedenklich zum Opfer brachte. — Hiob hatte in C. 9, 32—34 den Wunsch ausgesprochen, Mann gegen Mann seine Sache gegen Gott vertheidigen zu können, zugleich aber wieder diesem Wunsche entsagt, weil er voraussehe, daß Gott ihn, wenn es zu einer solchen Verhandlung käme, durch seine Allmacht erdrücken würde. Den Wunsch, daß Gott mit dir reden möge, sagt Zophar in V. 5. 6, theile auch ich — wie denn alle Parteien in unserem Buche die Erscheinung Gottes provociren — aber nicht, wie du meinst seine Allmacht, sondern seine Weisheit würde dir gefährlich werden. Vor ihr würde deine eingebildete Weisheit, die du vor Menschen so trotzig behauptest und mit der du so kühn über Gottes Rathschlüsse abgesprochen, in ihr Nichts zusammensinken. Du würdest von ihr überführt, deine Schuld und Gottes Gerechtigkeit, und damit den dir verborgnen Rathschluß in Bezug auf das Leiden erkennen. „Wer wird geben Gott reden", quis dabit deum loqui für: wer wird geben, daß Gott redet. Die Verbindung des מי יתן mit dem Infinitiv findet sich ebenso in 2 Mos. 16, 3: „wer gäbe unser Sterben durch die Hand des Herrn in Aegypten." Eloa wird vorangestellt, weil darauf der Nachdruck ruht. Im zweiten Gliede wird מי יתן mit dem Fut. verbunden: wer wird geben er öffnet — für: daß er öffnet. Ebenso z. B. C. 13, 5. 14, 13. Dem Sinne nach drückt מי יתן bloß das: möchte — aus, aber in der Construction folgt es hier, wie immer in unserm Buche, ganz seiner ursprünglichen Bedeutung. — Die Verborgenheiten der Weisheit, V. 6, seine dem Menschen schwer ergründliche Weisheit in der Regierung der Welt und besonders in der Vertheilung von Glück und Unglück. „Ueberschwenglich an Einsicht", wörtlich: denn Doppeltes in Bezug auf die Einsicht, sind sie, Gottes verborgne Weisheit ist größer als die halbe, oberflächliche Erkenntniß, mit der du dich so sehr brüstest. ודע, der Imperativ: und erkenne, statt des Fut.: und erkennen würdest du, oder so würdest

du erkennen, erklärt sich daraus, daß Zophar in der Lebhaftigkeit des Affectes dasjenige von Hiob verlangt, was er nicht anders als thun könnte, wenn Gott sich ihm kundgäbe. Der Imperativ weist hin auf die zwingende Gewalt, welche die Offenbarung Gottes auf ihn ausüben würde. נשה in Kal. leihen von jemandem, in Hiph. den Anderen leihen machen, borgen. „Von deiner Missethat", einen Theil derselben. Das Vergehen wird mit einer Schuld verglichen. Gott creditirt einen Theil derselben, wenn die Strafe dem Vergehen nicht angemessen ist, hinter demselben zurückbleibt. So schon die Vulg.: quod multo minora exigaris quam meretur iniquitas tua. Andere leiten ישה von נשה in der Bedeutung: vergessen — ab dessen Hiph. in C. 39, 17 in der Bedeutung vergessen machen vorkommt. Allein das Vergessenmachen ist hier nicht recht passend und von einem Vergessen konnten die Freunde kaum reden, das paßt nicht zu ihrer ganzen Theorie, die nur den Aufschub der verdienten Strafe zuläßt, in Abwartung der Vergebung ermöglichenden Buße. — In V. 2—6 nach der Einleitung und nach der Aufstellung der zu widerlegenden Behauptung Hiobs der Grundgedanke, der zu Hiobs Widerlegung dienen soll, Gottes Weisheit, in dem zweiten Theile des Abschnittes die Ausführung. Gottes Weisheit ist dem Menschen unerforschlich und unzugänglich, unendlich über sein Bereich erhaben. Und du willst es wagen ihn zu meistern, ihm vorzuwerfen, daß er in der Bestimmung der Menschenschicksale ungerecht verfahre? Solltest du nicht, wenn du selbst keine Schuld bei dir finden kannst, erkennen, daß die allwissende Weisheit Gottes Vieles sieht und erwägt, was uns völlig verborgen und unbeachtet bleibt? oft Schuld erblickt, wo das trübe und stumpfe Menschenauge nur Gerechtigkeit? Oft ein unverzeihliches Vergehen, wo der Mensch, an der Oberfläche haftend, nur ein leichtes Versehen annimmt? Was Zophar hier ausführt, wird schon von Moses angedeutet in Ps. 90, 8: „unsere Missethaten stellest du vor dich, unsere unerkannte Sünde vor die Leuchte deines Angesichtes." Danach hat die Sünde selbst für den Gläubigen noch viele dunkle Partien, so daß er auch da, wo er sich keiner Schuld bewußt ist, nicht sicher sein kann, von Schuld frei zu sein, sondern den Richterspruch Gottes abwarten muß, der in die ver-

borgensten Tiefen eindringt, vgl. Ps. 19, 13. 1 Cor. 4, 4. 5. Zophar hat ganz recht, Hiob, der verwegen über Gottes Rathschlüsse aburtheilte, auf seine unergründliche Weisheit zu verweisen. Allein er hätte selbst zuerst diese Ermahnung beherzigen sollen. Dann würde er nicht sogleich mit dem Urtheile über Gottes Verfahren in der Vertheilung von Glück und Unglück fertig geworden sein, nicht so schnell damit, Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Schuld in seinem Sinne als unzertrennlich verbunden zu setzen. Dennoch liegt seiner Rede eine tiefe Wahrheit zu Grunde und der Irrthum besteht nur in der Anwendung und den Hintergedanken. Sich in die göttliche Weisheit zu vertiefen, das ist ein treffliches Heilmittel gegen die Verzweiflung, wenn jemand in schweren Leiden durch den Gedanken angefochten wird, daß Gott ihm zuviel thue, freilich nur ein provisorisches, der Mensch soll danach ringen, daß er mehr und mehr zum eignen Verständniß seiner Leiden gelangt, wie das bei Hiob später unter Elihus Beihülfe eintritt. Für dieß Ringen aber ist der feste Blick auf die göttliche Weisheit ein trefflicher Ausgangspunct. Hält man sie fest, so wird es leichter werden zu einer tieferen Sündenerkenntniß zu gelangen. Durch die tiefen Wahrheiten, die überall den Reden der Freunde zu Grunde liegen, wird Hiobs Gemüth aufgeweicht und vorbereitet, wenn auch diese Wahrheiten, wegen der ihnen zur Seite gehenden Irrthümer für ihn nicht eigentlich erlösende Bedeutung gewinnen können. Enthielten die Reden der Freunde leeres Stroh, so könnten sie unmöglich sich in einem kanonischen Buche so breit machen. — Die Erforschung Gottes, V. 7, ist das was Gott erforscht, der Umfang seiner Kenntnisse und Einsichten, wie in C. 8, 8 die Erforschung der Väter dasjenige ist, was die Väter erforscht haben. Die Vollkommenheit Gottes erhält durch den Zusammenhang ihre nähere Bestimmtheit, sie bezieht sich speciell auf seine Allwissenheit und Weisheit. — „Höhen des Himmels", V. 8, bewundernder Ausruf, bei dem nichts grammatisch ergänzt werden darf. Der Parallelismus zeigt, daß von der göttlichen Vollkommenheit die Rede ist, s. v. a. sie ist himmelhoch, auf die sich das Femininum עמקה bezieht. Delitzsch, der in der Bestimmung der Bedeutung von תכלית V. 7 das Richtige verfehlt

hat, sieht sich dadurch genöthigt bei unserm Verse auf die Weisheit in V. 6 zurückzugehen, was offenbar nicht angeht, da עמקה nur auf das nächste Femininum gehen kann. „Was kannst du thun“, um zu ihr zu gelangen oder um dich mit ihr messen zu können. „Was kannst du erkennen“, wie kannst du sie erforschen und ihr folgen in alle nur ihr zugänglichen Tiefen, vgl. Röm. 11, 33 und die *βάϑη τοῦ ϑεοῦ* in 1 Cor. 2, 10. — „Länger als die Erde ist sie nach ihrem Maaße“, V. 9: ארכה ist auf תכלית zu beziehen, die Vollkommenheit d. h. nach dem Zusammenhange die vollkommene Weisheit Gottes. Auf מדה kann es nicht bezogen werden. Denn מִדָּה für מַדָּה ist Mascul. von מַד Ausdehnung, dessen Plural מִדִּים Jerem. 13, 25 vorkommt. In C. 28, 25 findet sich dafür die Feminalform מִדָּה. Der Masculinarform מד hier entspricht ממד in C. 38, 5. מִדָּה ist Accusativ, wie er bei Maaßbestimmungen zu stehen pflegt. רחבה ist Femininum des Adjectiv. רחב. — Wenn der allein weise unendlich vollkommene Gott, sagt Zophar in V. 10, jemanden der Strafe übergibt, wer will es dann wohl wagen ihn zurückzutreiben? Dieß hatte Hiob gethan, indem er behauptet hatte unverdient zu leiden. Wie thöricht das sei, sucht ihm Zophar aus dem Wesen Gottes zu erweisen. Bedächte er recht Gottes Weisheit, so würde er nicht so ohne Weiteres daraus, daß er sich nichts bewußt ist, schließen, daß er gerechtfertigt sei. Erst in diesem und dem den Gedanken abschließenden folgenden Verse tritt es recht deutlich hervor, in welcher Beziehung Zophar die göttliche Weisheit gegen Hiob geltend macht, insofern nämlich, als Gott vermöge derselben in die Tiefen des menschlichen Herzens und Lebens eindringt, welche dem Menschen selbst durchaus unzugänglich und verborgen sind, als er bei seinem Urtheile vollständig alle Facta und Data beherrscht, während dem Menschen nur ein geringer Theil derselben zugänglich ist. Wer die Weisheit des Schöpfers der Welt recht beherzigt, dem wird der Gedanke völlig vergehen sich mit ihm messen zu wollen in der Erkenntniß der Dinge, der Menschen, seiner selbst. „Wenn er einherfährt“, feindlich einbricht, denselben Ausdruck hatte Hiob gebraucht C. 9, 11. „Und einschließt“, ins Gefängniß wirft. „Und

eine Versammlung beruft“: es bezieht sich dieß auf die Sitte gerichtliche Handlungen vor versammeltem Volke vorzunehmen, 1 Kön. 21, 9. Der gerichtlichen Versammlung entspricht hier das Publicum, vor dem der Leidende durch das Leiden factisch angeklagt wird, vgl. C. 34, 26. „Wer wird ihn dann zurücktreiben“: nie wird es dem Angeklagten, wie dieß gegen einen irdischen Ankläger so oft geschieht, gelingen seine Unschuld darzuthun. Der Grund wird im folgenden Verse angegeben. Er beruht in Gottes allwissender Weisheit. — Männer des Truges, V. 11, sind solche, welche Rechtschaffenheit heucheln. Für einen solchen Mann des Truges mußte Zophar auch Hiob halten, bei dem die Außenseite nichts als Gottesfurcht und Gerechtigkeit darbot. „Er siehet Bosheit ohne zu merken darauf“, ohne daß er nöthig hätte vorher eine genaue Untersuchung anzustellen. Vor seinem Blicke liegt von vornherein alles offen. Mit dem Thun des Menschen ist zugleich auch sein Wissen gegeben. Die Bosheit setzt Zophar auch in Hiob. Eine Gedankenparallele ist C. 34, 23. 24: denn nicht auf einen Mann achtet er ferner, daß er gehen könnte mit Gott ins Gericht. Er zermalmt Starke ohne Erforschung.

C. 11, 12—20.

Statt zu murren und zu rechten bekehre sich Hiob, dann wird er zum Heile zurückgelangen.

V. 12. Und ein hohler Mann sollte ein Herz gewinnen, und ein Waldesel-Füllen als Mensch geboren werden. V. 13. Wenn du nur bereitest dein Herz, und zu ihm ausbreitest deine Hände! V. 14. Wenn Bosheit in deiner Hand, entferne sie, und nicht laß wohnen in deinen Zelten Unrecht. — V. 15. Denn dann wirst du dein Antlitz erheben ohne Fehl, und bist fest und darfst dich nicht fürchten. V. 16. Denn du wirst des Leides vergessen, gleich Wassern, die verronnen, gedenkest du sein. V. 17. Und heller als der Mittag erhebt sich das Leben, schwing dich auf, wie der Morgen wirst du sein. — V. 18. Und du vertraust, denn du hast Hoffnung, und du hast einen Graben gezogen und wirst sicher wohnen. V. 19. Und du lagerst dich und ist nicht der aufscheuche,

und es erweichen dein Antlitz viele. V. 20. Aber die Augen der Bösen verzehren sich und die Zuflucht entschwindet ihnen und ihre Hoffnung ist, daß sie die Seele aushauchen.

In der ersten Dreizahl der Verse die Ermahnung, in der zweiten das Glück, in der dritten die Sicherheit.

Bedeutsam ist in V. 12 die Paronomasie zwischen נבוב hohl, und ילבב, ein Denominativ von לב, Herz. Sie weist darauf hin, was nach Zophars Meinung bei Hiob an der Stelle sitzen sollte, wo es bei ihm hohl ist, das Herz, der Sitz aller edlen Empfindungen und tieferen Einsichten. In Beziehung hierauf sagt Hiob in C. 12, 3: „auch ich habe ein Herz wie ihr". Zophar hatte Hiob schon in V. 2 für einen „Mann der Lippen" erklärt, einen Schwätzer, Raisonneur und Freund der Hirngespinnste. Die beiden im Stat. absol. neben einander stehenden Wörter עיר und פרא bilden eine Art von Nom. compos.: ein Waldesel-Füllen, ähnlich wie פרא אדם, ein Waldesel-Mensch in 1 Mos. 16, 12. Der Waldesel, besonders der junge, ist Bild eines unbändigen zuchtlosen Menschen, vgl. außer 1 Mos. 16, 12, wo Ismael so characterisirt wird, Hos. 8, 9 und hier C. 39, 5. אדם als Mensch, zu einem Menschen, Coccejus: qui natus est onager fiat homo per novam nativitatem, wobei nur das: qui natus est mehr in den Ausspruch hineinträgt als darin liegt. Das Individuum kann auch durch seine persönliche Schuld zu einem Waldesel entartet sein, so daß seine Aufgabe nur die ist, den Stand wieder zu gewinnen, den es früher bereits einnahm. So sieht Zophar wohl Hiobs Stellung an. Wir haben hier die erste Stelle der Schrift, die von einer Wiedergeburt redet. — In V. 13 findet eine Aposiopese statt: wenn du nur u. s. w.: so wird es dir gut gehen, so wirst du eine ganz andere Frucht erhalten, wie jetzt von deinem Murren und Rechten. Vgl. die ganz ähnlichen Aposiopesen in C. 8, 4—6. Nach der gangbaren Annahme sollen V. 13. 14 den Vordersatz enthalten, V. 15 den Nachsatz. Allein letzterer kann nicht mit כי beginnen. Auch hat der folgende Vers gar nicht die Form eines Vordersatzes und offenbar gezwungen ist es, ihn mit Ewald und Schlottmann in eine reine Parenthese zu verwandeln. Nach der Analogie des vorigen und des folgenden Ver-

ses trägt der Vers der Sache nach ermahnenden Character: bereite dein Herz. הכין לב heißt nicht das Herz richten, sondern vielmehr bereiten, vgl. Sir. 2, 18: die den Herrn fürchten, werden ihre Herzen bereiten, ἑτοιμάσουσι. Dieß erhellt aus dem Fehlen des: zum Herrn, hier, und in Ps. 78, 8, wo die Ergänzung nicht wie hier aus dem Folgenden entnommen werden kann. Die Bereitung des Herzens geschieht dadurch, daß man es nicht sich selbst und seinem ungeordneten Wesen überläßt, sondern es in die richtige Verfassung setzt. Im Folgenden wird näher die Weise bezeichnet. Es geschieht 1) durch Gebet, 2) durch Buße oder Erneuerung des Sinnes und Wandels. Das Ausstrecken der Hände ist Gestus des Betenden. In den Händen bewegt sich die ganze Person zu Gott hin. Unser Händefalten, das Symbol der Passivität drückt negativ aus, was das Ausstrecken der Hände positiv. Gegenstand des Gebetes ist auf der einen Seite die Vergebung der begangnen Sünden, auf der andern Seite die Ertheilung der Kraft zu einem neuen Wandel in Gerechtigkeit. — Mit dem Gebete muß nach V. 14 die ernstliche Arbeit in Beseitigung und Ausrottung der Sündenschäden Hand in Hand gehen. און, Bosheit, steht nicht etwa für das auf bösem Wege erworbne Gut, sondern die Hand wird genannt als dasjenige, womit man körperliche Dinge zu fassen und zu tragen pflegt, dem Sinne nach richtig Mich.: in praxi et proposito. Der Sinn des zweiten Gliedes: das Unrecht möge nicht dein Hausgenosse sein, wie bisher. Man darf nicht mit Schlottmann u. A. das Verhältniß der beiden Glieder so bestimmen, das erste gehe auf die Sorge für die eigne sittliche Reinheit, das zweite auf das Verhalten der Hausgenossen. Daß die Wohnung gerecht wird durch die eigne Gerechtigkeit Hiobs zeigt C. 8, 6. — In V. 15 begründet Zophar seine Aufforderung durch die Hinweisung auf die seligen Folgen ihrer Befolgung. Hiob hatte in C. 10, 15 geklagt: ich darf mein Haupt nicht erheben, gesättigt mit Schmach und schauend mein Elend. Es steht nach Zophar nur bei ihm von diesem gedrückten Zustande frei zu werden. ממום, sonder Fehl: Hiobs Angesicht ist jetzt gleichsam mit einem Fehl behaftet, indem sich das ganze Elend seines Zustandes, sein böses Gewissen, sein Elend,

seine Schmach darauf abprägt. מֻצָּק, statt מוּצָק, Partic. in Hoph., eigentlich gegossen, dann fest, solide, vgl. C. 37, 18, im Gegensatze gegen die erschütterten und nirgends eine feste Grundlage darbietenden jetzigen Lebensverhältnisse Hiobs. — Das Du steht in V. 16 mit Nachdruck: du, der du jetzt keinen andern Gedanken denken kannst als das Leiden. Das Vergessen bildet den Gegensatz gegen ein solches sich Erinnern, wie es Hiobs gegenwärtiger Betrachtungsweise des Leidens entspricht. Wasser, das verronnen, kehrt nicht wieder. Ein Leid aber, vor dessen Rückkehr man sicher, ist in der Erinnerung schmerzlos. — חלד in V. 17, eigentlich Dauer, dann ein Leben von dauerhaftem, solidem Character, ein ganz anderes als das, welches Hiob jetzt führt. „Mehr als der Mittag", an dem die Sonne, das Bild des Heiles, am höchsten steht und am hellsten strahlt. Dein Leben erhebt sich aus der tiefsten Tiefe des Elendes zu der höchsten Höhe des Glückes. תָעֻפָה soll nach den meisten Auslegern Fut. mit ה parag. sein von עוּף finster sein, vgl. עֵפָה Finsterniß in C. 10, 22: jetzt bist du finster, dann wirst du werden wie der Morgen. Andere nehmen עוּף in der viel gewöhnlicheren Bedeutung fliegen, auffliegen, C. 20, 8: du fliegst auf, schwingst dich aus der Tiefe des Elendes zur Höhe des Glückes, entspricht dem: es wird sich erheben — im ersten Gliede. Für diese Erklärung spricht, daß bei ihr nicht wie bei der ersteren das unerläßliche jetzt und dann ergänzt zu werden braucht. Es kann dieß um so weniger fehlen, da ein Gegensatz des jetzt und dann nicht einmal durch den Wechsel der Tempora angezeigt wird. Die Uebersetzung: bist du finster, sucht nur diese Schwierigkeit zu umgehen. Diese steht auch der Erklärung von Delitzsch entgegen: mag es finster sein, es wird wie Morgen werden, wozu noch kommt, daß die dritte Femin., neutrisch gemeint, ein sehr seltener Sprachgebrauch, in einem Zusammenhange nicht angewandt sein kann, wo alles die Anrede erwarten läßt. Wegen des angehängten ה wird man am besten übersetzen: schwing dich auf, lebhafter Ausdruck für: du wirst dich aufschwingen. Der Aufschwung und der Morgen passen trefflich zu einander, da der Morgen selbst ein Aufschwung ist. — „Du hast Hoffnung", V. 18, gegründete nämlich oder Grund zur Hoffnung.

Eine grundlose Hoffnung verdient nicht den Namen einer solchen. Voll Vertrauen blickst du in die Zukunft, denn deine Gerechtigkeit macht dir dieselbe zu einer hoffnungsreichen und heilvollen. „Und du hast gegraben", חפר in dieser Bedeutung C. 3, 21. 39, 21. Man pflegte um die Zelte oder Häuser Gräben zu ziehen, um sich gegen die andringenden Regenbäche, besonders aber gegen den Angriff der Thiere und Menschen zu schützen. Diese aus gleichem Grunde mit den Pfahlbauten hervorgegangenen Gräben als Mittel der Vertheidigung und Sicherung kommen freilich im A. T. sonst nicht vor — in Dan. 9, 25 nur nach falscher Erklärung —, sie werden aber bei den vormohammedischen arabischen Dichtern oft erwähnt. Wie derjenige, sagt Zophar, der seine Hütte mit einem Graben umzogen hat, den Andrang des Wassers und den Angriff der wilden Thiere und der Menschen nicht zu fürchten hat, so gewährt dir deine Gerechtigkeit — diese ist der geistige Graben — die größte Sicherheit. Denn nur derjenige darf Unglück fürchten, der sich der Schuld bewußt ist. Für diese Erklärung spricht die genaue Correspondenz der Glieder. Die Ordnung ist eine umgekehrte. Das: du hast gegraben, entspricht dem: du hast Hoffnung: du vertrauest, denn du hast (durch deine Gerechtigkeit) Hoffnung, und du kannst sicher ruhen, denn du hast (durch deine Gerechtigkeit) einen Graben gezogen. Gegen die Erklärung: jetzt bist du beschämt (חָפֵר, C. 6, 20), dann wirst du sicher ruhen, spricht, daß der Gegensatz des jetzt und dann schärfer bezeichnet sein mußte, und daß der Gegensatz der Beschämung und des Sicherruhens kein recht passender ist. Eher könnte man noch mit Ewald erklären: und du untersuchest (deinen Zustand) und darfst sicher ruhen, vgl. C. 5, 24, wo Eliphas: „du untersuchest deine Wohnung und sündigst nicht", findest dich nicht als Sünder. Aber חפר kommt wohl in der Bedeutung erspähen, ausspähen vor, C. 39, 29. 5 Mos. 1, 22, nicht aber in der Bedeutung untersuchen. Auch könnte das Object des Untersuchens kaum fehlen. — „Und du ruhest und ist nicht der aufscheuche", V. 19: רבץ das Ruhen der Thiere mit ausgestreckten Vorderfüßen. Das Bild ist aus 1 Mos. 49, 9 entlehnt, wo die stolze Ruhe Judas mit den Worten beschrieben wird: „Er krümmet sich, ruht wie ein Löwe

und wie ein Leu, wer will ihn aufwecken." Die nationale Tendenz des Buches tritt in dieser Beziehung leise hervor. Auf das Volk beziehen sich auch die Parallelstellen 3 Mos. 26, 6. Zeph. 3, 13. חלה heißt immer schwach, krank sein, in Pi. außer der hier vorkommenden Redensart: schwach, krank machen. So kann also חלה פנים nur heißen: das Angesicht schwach machen, erweichen, so flehentlich bitten, daß der Andere das Erbetene nicht abschlagen und sich nicht hart bezeigen kann, vgl. Ps. 45, 13. Von Vielen mit Bitten angegangen werden, ist Zeichen großer Macht und einer bedeutenden Stellung. Das Angesicht wird genannt, weil auf ihm die Gnade oder Ungnade sich am deutlichsten äußert. — Aber alles dieß, schließt Zophar in V. 20, wird dir nur dann werden, wenn du dich besserst. Ganz anders, wenn du hartnäckig bleibst; dann wirst du das Schicksal aller Gottlosen theilen und dein Ende wird Verzweiflung sein. „Die Augen der Bösen verzehren sich", in vergeblicher Sehnsucht. מנהם steht dichterisch für מֵהֶם. „Ihre Hoffnung ist die Aushauchung der Seele" (C. 31, 39): ihre einzige Hoffnung, wenn man das furchtbarste, die vollendetste Unhoffnung eine Hoffnung nennen darf, ist der Tod. Diesen hatte Hiob als seine einzige Hoffnung bezeichnet. Ja wohl, sagt Zophar, sie ist die einzige, wenn du bleibst wie du bist. Zophar hat ganz Recht, wenn er alle Hoffnung und alles Heil Hiobs davon abhängig macht, daß er sich als Sünder erkennt. Sein Irrthum besteht nur in der näheren Bestimmung der Art und Weise der Sündenerkenntniß, darin, daß bei ihm Sünder und Verbrecher Wechselbegriffe. In seinem Sinne konnte sich Hiob nicht als Sünder erkennen.

Die Rede Hiobs in C. 12—14.

Gottes Allmacht und Weisheit, führt Hiob gegen die Freunde aus, erkenne er nicht weniger an, wie sie. Ja seine die ihrige verdunkelnde Schilderung möge ihnen zeigen, daß seine Einsicht in diesem Puncte die ihrige überbiete. Ganz falsch aber sei es, wenn sie damit die göttliche Gerechtigkeit in unzertrennliche Verbindung setzten. Gegen diese reclamire die Erfahrung. Nicht Gerechtigkeit leite die Welt, sondern die absolute Willkür. Von

den Freunden sich zu Gott wendend, erneuert Hiob dann seine Klagen und Beschwerden.

C. 12, 1—6.

Diese Verse bilden den Eingang. Sie enthalten eine lebhafte Bestrafung der Freunde wegen ihrer Anmaßung, ihrer Lieblosigkeit, ihrer Härte, wobei Hiob zugleich darauf hinweist, daß dieß das gewöhnliche Loos der unglücklichen Frommen sei, während die Gottlosen im ungestörten Glücke sich befinden.

V. 1. Und es antwortete Hiob und sprach: V. 2. Fürwahr ihr seid das Volk, und mit euch wird die Weisheit sterben. V. 3. Auch ich habe ein Herz wie ihr, ich unterwerfe mich euch nicht, und wer wüßte nicht solches? V. 4. Ein Spott dem eignen Freunde muß ich sein, „der Gott anruft und dem er antwortet", in Spott der Gerechte, Unsträfliche. V. 5. Dem Unglück wird Verachtung nach des Sichern Bedünken, ist bereit für die, so wankenden Fußes. V. 6. Ruhig bleiben die Zelte den Verwüstern, und wohl ergehts denen, die Gott reizen, dem, der Gott mit sich führt in seiner Faust.

Hiob spricht zuerst in V. 2 und 3 den Vorwurf thörichter Anmaßung und bornirten Weisheitsdünkels gegen die Freunde aus. Das Volk bildet den Gegensatz gegen das isolirte armselige Individuum. Eure Stimme, sagt Hiob, ist die vox populi, eure Vernunft die allgemeine, absolute, der meine particulare Vernunft oder Unvernunft sich nicht entgegenstellen darf. Die Freunde hatten in C. 5, 27 in der stolzen Mehrheit geredet, sie hatten sich in C. 8, 8 gerühmt, die Väter auf ihrer Seite zu haben. Ihre Ansicht war in der That die populäre, die der Verfasser des Buches eben deshalb durch drei Repräsentanten vertreten läßt. Den Schlüssen, die sie daraus zu ihren Gunsten zogen, daß sie die Majorität auf ihrer Seite hatten, tritt auch Elihu entgegen in C. 32, 9. Es heißt buchstäblich: es ist fürwahr, daß ihr seid. „Mit euch wird die Weisheit sterben", sie ist so eng mit eurer Person verknüpft, daß sie, wenn ihr dereinst sterbt, wohl mit euch sterben wird. Ihr seid die leibhaftige Weisheit und Vermessenheit

ist es, wenn ich blinder Thor es wage, mich mit euch einzulassen. Der Weisheitsdünkel beschleicht gar leicht diejenigen, die mit einer gewissen Virtuosität als Interpreten der öffentlichen Meinung auftreten und als solche überall Zustimmung und Beifall finden. — Doch fährt Hiob in V. 3 fort, um ernsthaft zu reden. Daß das Herz besonders als Sitz der tieferen Einsichten in Betracht kommt, zeigen die letzten Worte des Verses: „wer wüßte nicht solches." Es findet eine specielle Beziehung statt auf C. 11, 12. Da hatte Zophar dem Hiob das Herz abgesprochen: „ein hohler Mann sollte ein Herz gewinnen". כמוכם, wie ihr, nämlich es habt, besitzt. נפל mit מן (C. 13, 2) kann entweder bedeuten: durch jemanden niederfallen, das מן der Ursache, dann ist der Ausdruck vom Ringen hergenommen, ihr kriegt mich nicht unter; oder vor jemandem niederfallen, ich unterwerfe mich euch nicht, ordne mich euch nicht unter, eigentlich ich falle nicht nieder von euch aus, weil die Ehrfurcht von demjenigen ausgeht, der sie einflößt, so daß auch bei dieser Erklärung das מן das מן der Ursache ist. Die letztere Auffassung ist die einfachere. „Und mit wem ist nicht solches", wer könnte nicht ebenso gut solche Gemeinplätze vorbringen, die Weisheit, mit der ihr euch so brüstet, ist eine ganz ordinäre. Hiob urtheilt hier viel zu gering und verächtlich über die Reden der Freunde. In ihren lebensvollen Schilderungen der göttlichen Allmacht und Weisheit und in ihren Ausführungen wie damit die göttliche Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden sei, liegt tiefe Wahrheit. Die lebendige Gotteserkenntniß, die sich in diesen Reden offenbart, verleiht ihnen ewige Bedeutung. — Doch nicht bloß thöricht habt ihr geredet, fährt Hiob in V. 4 fort, sondern auch boshaft und lieblos und ungerecht. „Ein Gespött seinem Freunde", ein solcher, der seinen Freunden (רֵעַ bezeichnet hier den Gattungsbegriff) zum Gespötte ist, das ist die traurige Gattung, der Hiob sich leider einordnen muß. „Der Gott anruft und dem er antwortet", diese den Freunden in den Mund gelegten, mit Anführungszeichen versehen zu denkenden (ein gleicher Fall C. 9, 19) Worte drücken näher aus, worauf sich der Spott der Freunde bezog: der Gott anruft, so sprechen sie, und dem er, Gott antwortet, wenn es wahr ist! Daß Hiob sich

mit Gott auf gleichen Fuß stellte, ihn zur Verantwortung und zum Rechtsstreite aufgefordert hatte, das war ja der Hauptgegenstand für den Angriff der Freunde gewesen. Hiob bezieht sich wörtlich auf die Rede des Eliphas in C. 5, 4: „rufe nur, wird wohl jemand dir antworten?“ — Und ebenso wie mir, sagt Hiob in V. 5, ergeht es allen Unglücklichen. Gleich schließen die Glücklichen aus ihrem Unglück auf ihre Schuld und verachten sie. So geht es in eurer vermeintlich besten Welt und unter dem Regimente eures vermeintlich gerechten Gottes! Ihm kommt solche Mißhandlung der Unglücklichen auf die Rechnung. Denn warum hat er ihnen durch unverdiente Leiden eine falsche Signatur aufgedrückt? פיד kommt in der Bedeutung Unglück in unserm Buche selbst vor, C. 30, 24. C. 31, 29. Dann Prov. 24, 22. Hier ist das Unglück das leibhaftige Unglück, wie es sich z. B. in Hiob gleichsam persönlich darstellte, die Unglücklichen. „Nach dem Bedünken des Glücklichen“, seiner Meinung, seinem Urtheil. Die Lesart der zahlreicheren und besseren Handschriften ist עשתּוּת. Der Plural עשתוֹת ist weniger bezeugt. Die Wurzel findet sich in der Bedeutung denken im Chald. und in Hithp. Jon. 1, 6, das verwandte עשתנות, Gedanken, in Ps. 146, 4. נכון ist Partic. Niph. von כון bereiten. Da das Wort vielfach so vorkommt, so ist jede andere Auffassung von vornherein abzuweisen. Subject ist die Verachtung. Diese ist gleich bei der Hand, sobald das Unglück sich einstellt. Das Wenden des Fußes ist figürliche Bezeichnung des Unglücks; wie das Feststehen Bezeichnung des sichern und ungestörten Glückes, vgl. Ps. 18, 39. 26, 1. — Diese Erklärung ist sprachgemäß, leicht und ungezwungen, und gibt einen höchst passenden Sinn, nicht so eine andere, nach der das ל in לפיד als radical betrachtet wird. „Eine Fackel der Verachtung nach der Sichern Gedanken ist, wer bereit ist zum Wanken“; bei dieser Erklärung wird der Parallelismus verletzt. Die Fackel der Verachtung, wobei man sich kaum Etwas denken kann, ist ein sehr unpassendes Bild. Sollte an eine ausgebrannte Fackel gedacht werden, die man wegwirft als etwas Verächtliches, so müßte dieß doch irgend näher bezeichnet sein, daß bereitet oder bereit den Wankenden des Fußes, stehen soll für:

bereit, zu ihnen zu gehören, paratus ut veniat in eorum censum, ist sehr hart. — So ergeht es mir, sagt Hiob in V. 6, so ergeht es allen leidenden Gerechten; die Gottlosen dagegen befinden sich im höchsten Glücke. Dieser Vers, wie auch schon der vorige, ist mehr nur als beiläufige Aeußerung zu betrachten. Die eigentliche Behandlung des Problems beginnt erst im Folgenden. Hiob wollte zuerst nur die Härte und Lieblosigkeit seiner Freunde bestrafen. Aber er macht zugleich beiläufig darauf aufmerksam, wie dieselbe, die ihn, den Unschuldigen, treffe, während die Gottlosen sich im Glücke befinden, selbst ein Beweis gegen die von den Freunden behauptete göttliche Gerechtigkeit sei. ישליו Fut. von שלה ruhig sein, wie Ps. 122, 7 die volle dichterische Form statt der gewöhnlichen ישלו. בטחות, ein Hauptwort, Sicherheiten, sicheres Glück, wird „denen, die — wie die Chaldäer und Sabäer doch mit gleichem Erfolge über Hiob hergefallen — Gott in Bewegung setzen", ihn durch ihre Frevelthaten zum Zorne reizen; nicht etwa: zittern machen, d. h. in Furcht setzen. — Demjenigen, der Gott mit sich herumführt in seiner Faust, d. i. der keinen andern Gott, nichts höheres anerkennt als seine Faust, seine Kraft. Er führt ihn mit sich herum, s. v. a. er hat diesen Gott immer bei sich, sucht ihn nicht erst in der Höhe, zu vgl. Gen. 31, 29. 5 Mos. 28, 32. Habac. 1, 11. 16, und das: dextra mihi Deus des contemptor Deûm bei Virg. Aen. 10, 773. Alle diese Parallelstellen zeigen, daß die Hand selbst der Gott ist, nicht etwas real von ihr verschiedenes (Delitzsch das Schwert), was zudem nothwendig hätte näher bezeichnet werden müssen. Die Verschiedenheit des Gottes von der Hand ist nur eine ideale, die der materiellen Hand und der Hand in ihrer Eigenschaft als Gott.

C. 12, 7—13.

Hiob zeigt den Freunden in Ausführung des: wer wüßte nicht solches, V. 3, und zur Beschämung ihrer Einbildung, daß, was sie Richtiges geredet, etwas allgemein bekanntes sei.

Gottes Allmacht und Weisheit (die letztere hatte namentlich Zophar ihm entgegengehalten) werde von der ganzen Schöpfung bezeugt. Auch er erkenne den Satz: bei ihm ist Weisheit und Kraft, sein ist der Rath und sein die Einsicht, als einen durchaus richtigen an. — Der Abschnitt vollendet sich in der Siebenzahl, die durch die 4 und 3 getheilt wird. Mit dem vorigen schließt er sich zur Zwölfzahl zusammen.

V. 7. Aber frage nur das Vieh und es lehre dich, und die Vögel des Himmels und sie mögen's dir anzeigen. V. 8. Oder rede zur Erde und sie lehre dich's, und verkünden mögen dir's die Fische des Meeres. V. 9. Wer weiß nicht unter allen diesen, daß die Hand des Herrn dieß gemacht hat. V. 10. In dessen Hand die Seele alles Lebendigen, und der Geist alles Fleisches bei den Menschen. — V. 11. Prüfet nicht das Ohr die Worte, und der Gaumen kostet Speise sich. V. 12. Bei Greisen ist Weisheit, und Lebenslänge gewährt Einsicht. V. 13. Bei ihm ist Weisheit und Stärke, sein ist Rath und Einsicht.

Das aber in V. 7 knüpft an den Gedanken des vorigen Abschnittes an: ihr haltet euch für klug und verachtet mich wegen meiner Beschränktheit. „Sie mögen dich lehren", was du mich lehren willst, obwohl ich es längst gewußt habe. Daß Hiob hier speciell die göttliche Allmacht und Weisheit im Auge hat, auf die die Freunde ihre Argumentation gegründet, indem sie mit ihr die göttliche Gerechtigkeit als unzertrennlich verbunden setzten, zeigt außer der Beziehung auf ihre Reden Vers 9. Daß man nicht übersetzen muß, sie werden dich lehren, sondern sie mögen dich lehren, zeigt das יַגֵּד, was nur der Optativ sein kann. Der Plural wird mit dem Singular Fem. gen. construirt, weil das Femininum die Form für Abstracta ist, jeder Plural aber, wenn die einzelnen Individuen zusammengefaßt werden, einem abstracten Begriffe entsprechen kann. — Hiob hatte die Freunde in V. 3 beschuldigt, daß sie, ohne den rechten Streitpunkt zu berühren, nur Bekanntes und allgemein Zugestandenes vorbringen. Diese Behauptung begründet er hier. — שִׂיחַ, V. 8, nicht bloß sinnen, sondern auch reden. Beide Bedeutungen sind hier passend; die letztere aber wird durch das: frage empfohlen. Mit ל wird das Verbum nur an dieser Stelle verbunden. Rede zur Erde, d. h.

zu dem Gewürme, was auf der Erde kriecht. Alles was geht, fliegt, kriecht und schwimmt wird dir die unendliche Weisheit Gottes verkünden, durch die es geschaffen ist und erhalten wird. Der Fisch zuletzt genannt, weil er nicht bloß, wie das Vieh und die Vögel, der artikulirten Sprache entbehrt, sondern ἄφωνος ist. הארץ bezeichnet nicht an sich das Gewürm, sondern die Beschränkung auf die kleineren Landthiere wird uns dadurch gegeben, daß die Erwähnung des Viehes schon vorangegangen. Zuerst der Gegensatz von Erde und Luft, dann die Creaturen auf dem Lande und im Wasser. Die Aufzählung vollendet sich in der Vierzahl als der Signatur der Erde. — בכל־אלה in V. 9 unter allen diesen Geschöpfen. זאת dieses: δεικτικῶς alles, was du da siehst, Himmel und Erde, sammt Allem, was darinnen ist. Grade so kommt das: alles dieses zur Bezeichnung der ganzen Welt vor in Jes. 66, 2. Jerem. 14, 22. Um die Weisheit der Freunde recht verächtlich zu machen, legt Hiob den Thieren eine Erkenntniß der göttlichen Allmacht und Weisheit bei, deren sprechender Beweis ihr Dasein ist, so daß sie Lehrer des Menschen werden könnten, der so blind und thöricht wäre, die göttliche Allmacht und Weisheit zu verkennen. Das ב ist nicht zu erklären: an allen diesen; dagegen spricht das vorhergehende: sie mögen dich's lehren u. s. w., sondern es heißt: unter allen diesen. Was man von den Thieren lernen, worin man bei ihnen in die Schule gehen kann, das wird Hiob doch nicht so thöricht sein, zu verkennen, und das braucht er nicht erst von seinen weisen Freunden zu lernen. Bezeugen die Thiere, daß der Herr dieß Alles gemacht hat, so bezeugen sie zugleich seine Allmacht und Weisheit, denn die ganze Fülle derselben ist in der Schöpfung entwickelt. Ganz ähnlich wie hier die Thiere, erscheinen in Ps. 19 die Himmel als Verkünder der Herrlichkeit Gottes, die an ihnen offenbar wird. Jehova, der tiefste Gottesname, bricht hier plötzlich aus seiner Verborgenheit hervor, weil in diesem Zusammenhange die niederen Gottesnamen nicht genügen. Jehova, Jave, der Seiende, das absolute reine Sein ist recht eigentlich der Name, welcher Gott als den Urgrund aller Wesen bezeichnet. Wie sollte, heißt es in

V. 10, der Erhalter und Herr der Welt nicht allmächtig und allweise sein! „In seiner Hand," d. h. in seiner Gewalt. Er gibt den Odem und nimmt ihn. „Das Lebendige" umfaßt Menschen und Thiere zugleich. Das zweite Hemistich redet vom Menschen allein. רוח und נפש unterscheiden sich wie ψυχή und πνεῦμα. Der Unterschied wird nicht überall streng gehalten. Aber es ist gewiß nicht zufällig, daß das רוח hier gerade bei dem Manne steht. Die Grundstelle ist 4 Mos. 16, 22, wo Gott als der Gott des Geistes alles Fleisches bezeichnet wird. איש ist der Mann als Gattungsbegriff. Es ist dieser Vers eng mit den beiden folgenden zu verbinden. — V. 11. 12: Gott gehört die Weisheit und die Kraft so eigenthümlich an, wie es für das Ohr gehört, die Worte zu prüfen, für den Gaumen, die Speise zu kosten, wie dem Alter die Einsicht eigen ist: die Weisheit, die Kraft, der Rath gehören zum eigensten Wesen Gottes. — Das Ohr, welches die Worte prüft, ist nicht bloß das fleischliche, sondern überhaupt das Vermögen des Vernehmens, Verstehens, Beurtheilens, Hebr. 5, 11. 6, 12. לו, zu beziehen auf חך, den Gaumen, gustat sibi, weist darauf hin, daß es das eigentliche Geschäft des Gaumens sei, zu kosten. — Die Einsicht in V. 12 — ישיש nur in unserem Buche, auch in den Reden Elihu's C. 32, 6 — ist der Verstand, von dem es heißt, daß er nicht vor Jahren komme, die Lebensklugheit, die nur durch lange Erfahrung erworben werden kann. Die Länge der Tage, d. h. das lange Leben, das Alter, ist Einsicht; beide sind so unzertrennlich mit einander verbunden, daß sie gleichsam identisch sind. Wie unter den Menschen das geringe Maaß der Weisheit und Einsicht, das ihnen überhaupt verliehen, in der Regel nur bei den Alten zu finden ist, so ist die absolute Weisheit und Einsicht dem Ewigen eigenthümlich. — Vor Vers 13 ist ein also zu ergänzen. „Bei ihm", bei Gott in V. 10, sie hat gleichsam ihren eigentlichen Sitz bei ihm. Ganz verkannt wird der Sinn der drei Verse von den Auslegern, welche ihn so bestimmen: „Jeder Mensch, der einen Gaumen hat, kann die Speise, jeder der Ohren hat, kann die weisen Worte der Alten kosten und prüfen. So ist es

denn auch eine allgemein zugängliche Wahrheit, welche in V. 13 als Ueberlieferung der Väter ausgesprochen wird.“ Daß V. 13 als Rede der Väter zu fassen, wird mit keinem Worte angedeutet. Sich auf die Väter zu berufen, ist auch nicht Hiob, sondern den Freunden eigenthümlich. Ebenso verfehlt ist die Erklärung, Hiob komme hier auf die ihm von Bildad entgegengehaltene Auctorität der Ueberlieferung zu sprechen. Diese sei allerdings nicht ohne Bedeutung, aber sie müsse geprüft werden, denn die höchste Weisheit sei nur bei Gott. Die Beziehung auf Bildads Sprüche der Väter wird durch nichts indicirt. Durch diese Auffassung wird der Zusammenhang von V. 11—13 mit V. 7—10 ganz zerrissen, der doch schon durch das Zurückgehen der Suff. in V. 13 auf V. 10 erfordert wird.

C. 12, 14—25.

Weit entfernt, fährt Hiob fort, die göttliche Allmacht und Weisheit zu läugnen, räume ich ihr vielmehr Alles ein. Durch sie, behaupte ich, geschehe Alles, auch Irrthum und Sünde nicht ausgenommen, und ihr sei Alles unterthan. Vor ihr müsse Alles sich beugen, was auf Erden durch Weisheit und durch Stärke groß sei. Alle Kraft sei Gottes Kraft, die er nach Belieben gebe und nehme. — So erhaben die Schilderung der göttlichen Allmacht und Einsicht ist, so ist ihr doch nach einer andern Seite hin, wie bei den Freunden, ein starker Irrthum beigemischt. Weil Hiob in seinen eignen Schicksalen nur die göttliche Allmacht erblickt, weil das mangelnde Sündenbewußtsein im Zusammentreffen mit schwerem Leiden ihm Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verdeckt, so löst sich ihm Gottes ganzes Wesen in die Allmacht auf. Die Schilderung hat eine Grundlage, die ihr mit der der Freunde gemeinsam ist, aber von dieser geht Hiob immer über auf das ihm eigenthümliche Element, die Blindheit und Willkürlichkeit, mit der Gottes Allmacht und Einsicht wirkt. Die Freunde behaupten mit Recht, daß mit Gottes Allmacht und Einsicht seine Gerechtigkeit nothwendig verbunden

sei; aber sie irren darin, daß sie Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Verbrechen als nothwendig verbunden setzen. Hiob, indem er ebenfalls beides als verbunden betrachtet, glaubt Gottes Gerechtigkeit läugnen zu müssen, und sein Preis der göttlichen Allmacht und Einsicht ist zugleich eine Anklage Gottes wegen der fehlenden moralischen Eigenschaften. Der göttlichen Allmacht aber scheint Hiob hier mehr zuzutheilen als die Freunde und sie in ein glänzenderes Licht zu stellen, worauf er sich offenbar etwas einbildet, indem er ihr außer dem Gemeinsamen noch das ganze Gebiet zutheilt, welches die Freunde der menschlichen Freiheit zutheilen. Allein dieser Vorzug ist nur ein scheinbarer, Gottes Allmacht und Weisheit leuchtet gerade um so herrlicher hervor dadurch, daß er in freiwilliger Selbstbeschränkung der Freiheit Spielraum läßt, und doch seine Pläne realisirt, denen überall auch das Böse dienen muß. — Der Abschnitt bildet die zweite Dodekade der Rede Hiobs. Er zerfällt in vier Unterabtheilungen, jede von drei Versen.

V. 14. Siehe er zerstört und nicht wird gebaut, er verschließt einen Mann und nicht wird er gelöst. V. 15. Siehe er hemmt die Wasser und sie vertrocknen, und entsendet sie und sie verwüsten die Erde. V. 16. Bei ihm ist Kraft und Einsicht, sein ist der Irrende und der Irreleiter.

Allmacht und nichts als Allmacht, beginnt Hiob V. 14, ist, was man von Gott gewahrt. — Was Gott zerstört, das kann durch keine Kraft und keine Kunst wieder aufgebaut werden, vorausgesetzt nämlich, daß er es nicht wieder aufgebaut wissen will. — Er verschließt über einen Mann, Vulg. si incluserit hominem, על daraus zu erklären, daß das Einschließen wie eine drückende Last auf dem Eingesperrten ruht. Einen Gefangenen Gottes vermag Niemand aus dem Kerker zu befreien. Ohne Bild: wen er in's Unglück stürzen will, der ist rettungslos verloren. Daß man nicht erklären darf: nicht wird geöffnet, sondern nur: nicht wird er losgelassen, gelöst, zeigt Jes. 14, 17. 51, 14. — Auf Gottes allmächtiges Gebot, fährt Hiob in V. 15 fort, tritt Dürre ein und Ueberschwemmung. שלח in Piel loslassen. Gemeint sind neben den natürlichen Wassern nach dem ganzen Zusammenhange auch die geistigen. Unter dem Bilde der Ueberschwem-

mung stellt sich nicht selten die feindliche Ueberfluthung dar, vgl. z. B. Ps. 124, 4. 5. Jer. 47, 2, wo es in Bezug auf die Chald. Invasion heißt: „Siehe, Wasser kommen aus dem Norden und werden zum überströmenden Fluß.“ Gottes Werk ist die Bewahrung vor feindlicher Ueberschwemmung, und Gottes Werk ist die Herbeiführung derselben. In beidem verfährt er nach freier Willkür. — Gott ist, V. 16, der höchste und alleinige Inhaber aller Kraft und Weisheit. Daraus hatten die Freunde mit Recht auf Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit geschlossen, weil jede Eigenschaft Gottes eine einzelne Modification seines Wesens ist, aus dem auch die übrigen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Eine andere Folge zieht Hiob aus dem Beiden gemeinschaftlichen Satze — die beiden Glieder der Verse sind der Sache nach durch also mit einander verbunden: Ist Gott der höchste Inhaber aller Kraft und Klugheit, so muß ihm auch die Kraft und die Klugheit angehören, womit die Sünde begangen wird, er also der Urheber der Sünde sein. Es handelt sich hier nicht, wie Bouillier behauptet, von bloßer Erlaubniß, oder wie Delitzsch annimmt, davon, daß Gott in der Weisheit seines Weltplanes auch das Böse dienen muß, sondern, wie das folgende zeigt, von eigentlicher Bewirkung. מַשְׁגֶּה, Part. Hiph. von שָׁגָה gleich שָׁגַג, der Verführer, der, welcher mit Bewußtsein sündigt und Andere zur Sünde reizt. Der Irrende und der Verführer sind ihm — sie sind sein, was sie thun gehört ihm an; er ist die erste Ursache, sie nur seine Werkzeuge. Das שָׁגַג kommt immer nur in sittlicher Bedeutung vor und schon deshalb darf man nicht mit Ewald das: der Irrende und der Irreleiter, erklären durch: der unglückliche Bedrängte und der glückliche Bedränger.

V. 17. Er führet Räthe geraubt hinweg, und bethöret Richter. V. 18. Die Zucht der Könige löset er, und schlinget einen Gurt um ihre Lenden. V. 19. Er führet Priester geraubt hinweg, und verstöret Kräftige.

Das: Er führt Räthe weg geraubt, in V. 17, ist, wie aus dem zweiten Hemistich hervorgeht, und ebenso daraus, daß das שׁוֹלָל gerade bei den Räthen und den Priestern vorkommt, als den Hauptträgern der Weisheit, figürlich zu verstehen; er geht geistig mit den Räthen davon,

er macht die Räthe rathlos, gibt ihnen thörichte Rathschläge ein, um durch sie das Land unglücklich zu machen. שׁוֹלָל als Bezeichnung des Zustandes im Singular, geraubt für: in dem Zustande eines Geraubten. Die Erklärung: er führt Räthe baarfuß fort, ist weder dem Zusammenhange, noch dem Sprachgebrauch angemessen. Das שׁוֹלָל heißt nur geraubt, vgl. zu Ps. 76, 6, auch in Mich. 1, 8, wo der Prophet den Zustand des Volkes abbildet, das aus seinem Lande hinweggeraubt werden sollte. „Er macht die Richter thöricht," er nimmt ihnen das Vermögen, die gerechte und ungerechte Sache von einander zu unterscheiden. Die Erklärung: er stellt sie als Narren hin, ist gegen den Sprachgebrauch und den ganzen Zusammenhang. — Wenn ein König, heißt es weiter in V. 18, durch weise Gesetze sein Volk besser und glücklicher machen will, so stößt er ihn vom Throne und gibt ihm Fesseln zur Belohnung. מוּסַר ist immer Stat. constr. von מוּסָר Zucht und kommt so 16 mal im Alten Testamente vor, vgl. C. 5, 17. 20, 3. מוסר ist hier die Zucht in gutem Sinne, welche durch weise Gesetze und Maßregeln die Unterthanen zur Ordnung anhält. Er löst die Zucht, er entbindet die Unterthanen von derselben, indem er den König entthront. אזור Gürtel, für Strick. Es steht mit einer Art von Ironie, mit einem Blicke auf die prachtvollen Gürtel der Könige. Daß man es so zu nehmen habe, zeigt das Verbum אסר, welches vorzugsweise vom Umbinden der Fesseln gebraucht wird. Eine Paronomasie zwischen מוּסַר und וַיֶּאְסֹר und אֵזוֹר. Die Zucht ist das geistige Band; dieß wird gelöst, und die Bindenden werden gebunden. — Den Namen der כֹּהֲנִים in V. 19 führen in den Geschichtsbüchern einige Male (2 Sam. 8, 16—18. 20, 23—26. 1 Kön. 4, 2—6) gewisse vornehme Beamte, welche Mittler zwischen dem Könige und dem Volke waren. Hierauf sich stützend und sich zugleich auf den Parallelismus von איתנים berufend, wollen mehrere כהנים hier in der Bedeutung: Große, Vornehme fassen. Allein jener Amtsname in den historischen Büchern verdankte offenbar der theokratischen Stellung des Königs seine Entstehung — weil die Mittler zwischen dem unsichtbaren Oberhaupte und der Gemeinde כהנים hießen, so wurden auch die

Mittler zwischen dem sichtbaren Oberhaupte und dem Volke also genannt. Man ist also keineswegs berechtigt, dem Worte die allgemeine Bedeutung Große, Vornehme beizulegen. Die Erwähnung der Priester ist im Parallelismus mit איתנים ganz passend, wenn man nur das הוליך שולל wie oben im figürlichen Sinne nimmt, und die Priester als Inhaber der höchsten Weisheit betrachtet. יסלף, evertit, indem er ihnen nämlich alle Weisheit raubt, so daß sie ungeachtet ihrer Stärke ins Verderben hinein rennen. איתן hat vorzüglich den Begriff der langen Dauer, dann aber auch den der Festigkeit und Stärke; so werden die Chald. Jer. 5, 15 גוי איתן genannt, ein dauerhaftes, kräftiges Volk. Die Redensart מוליך שולל kehrt absichtlich wieder, um den Schluß der Dreizahl mit ihrem Anfange zu verbinden und sie in sich abzurunden.

Die dritte Trias der Dodekade. V. 20. Er entreißt die Lippe den Bewährten, und den Verstand der Alten nimmt er. V. 21. Er gießt Verachtung aus über Edle, und lockert den Gürtel der Kräftigen. V. 22. Er decket auf Tiefes aus der Finsterniß, und führt ans Licht Todesdunkel.

Die Lippe in V. 20 wird genannnt als Werkzeug der Beredsamkeit; wer zum Verstummen gebracht wird durch die hoffnungslose und verzweifelte Lage, in die Gott ihn versetzt, scheint der Lippen beraubt zu sein. נאמנים zuverlässige, bewährte, braucht man, wie aus Jes. 8, 2 hervorgeht, nicht nothwendig auf die moralische Tüchtigkeit, sondern man kann es, wofür auch der Parallelismus spricht, auf die Bewährtheit in Geschäften beziehen. — נדיב in V. 21 eigentlich ein Getriebener, ein solcher, der in sich selbst einen lebendigen Antrieb zum Guten hat, einen inneren Drang dazu, also ursprünglich edel von Gesinnung, dann edel von Geschlecht und Stand; hier, wie der Parallelismus mit den „Starken" zeigt, das Letztere. מזיח Gürtel; die Form kommt sonst nicht vor, wohl aber das verwandte מֵזַח. Er lockert ihren Gürtel, nimmt ihnen die Kraft und das Vermögen des Widerstandes, und gibt sie dadurch in die Gewalt der Feinde. Die langen Gewänder der Orientalen hindern, wenn sie nicht mit einem Gürtel versehen sind, im Kampfe und an der Arbeit. רפה lockern, schlaff

machen. — In den beiden vorigen Versen, wie Gott das Hohe und Starke dem Falle übergibt, hier in V. 22 wie er das Niedrige emporhebt. Er entblößt Tiefes aus der Finsterniß, indem er es aus der Finsterniß emporhebt, herausreißt, von ihr befreit. עֲמֻקוֹת, res profundae; die Tiefe, ist die Tiefe des Elends; die Finsterniß, die Finsterniß des Unglücks. Zu Grunde liegt das Bild des Scheol, der zugleich tief und finster ist. Er holt das in die Tiefe Versenkte heraus und bringt die dichteste Finsterniß an das hellste Licht, läßt das äußerste Elend von der Sonne des Glücks bestrahlen. גלה entblößen steht für: aus der Verborgenheit hervorbringen, wie in Ps. 98, 2. Jer. 33, 6. Andere Erklärungen, wie die: er bringt das Verborgenste ans Licht, oder: er offenbaret seine verborgenen Rathschläge, sind dem Zusammenhange nicht angemessen. — Im folgenden Verse werden dann beide Aeußerungen der göttlichen Allmacht verbunden. Nach freier Willkür erhebt Gott und übergibt dem Fall. Dieß: nach freier Willkür, ohne irgend eine andere Regel, als seine Allmacht anzuerkennen, ist überall hinzuzudenken. Es bildet gerade das Characteristische der Ansicht Hiobs von der Weltregierung im Gegensatze gegen die der Freunde, welche ebenso stark die göttliche Allmacht anerkannten, sie aber von der Gerechtigkeit geleitet werden ließen.

Die vierte Trias. V. 23. Er läßt die Nationen wachsen und richtet sie zu Grunde, breitet die Nationen aus und führt sie weg. V. 24. Er nimmt das Herz den Häuptern des Volkes im Lande, und läßt sie irren in der Einöde da kein Weg. V. 25. Sie tasten Finsterniß und nicht Licht, und er läßt sie irren gleich dem Trunknen.

Die Construction des שׂגא in Hiph. mit ל in V. 23 erklärt sich aus der Modification der Bedeutung, Wachsthum und Ausbreitung geben. Ganzen Völkern im Gegensatz gegen bloße Individuen. ויאבדם und richtet sie dann, nachdem sie auf den höchsten Gipfel der Größe und des Glücks gelangt sind, zu Grunde. — שׁטח ausbreiten darf nach dem Parallelismus nicht sensu malo von der Zerstreuung genommen, sondern es muß auf die Ertheilung eines ausgebreiteten Gebietes durch Siege über die be-

nachbarten Völker und andere Glücksfälle bezogen werden. Aus demselben Grunde kann das Hiph. von נחה: und dann führt er sie, entsprechend dem אבד, nur auf die Wegführung in andere Länder bezogen werden. Mich. mit Recht: et sedibus suis abreptas in alias terras abducit eas, vgl. 2 Kön. 18, 11. — Ganze Völker, heißt es in V. 24, stürzt er ins Unglück, indem er ihren Häuptern die Weisheit raubt und sie zu verkehrten Rathschlägen bewegt. Das zweite Hemistich: er läßt sie irren in einer Wüste, da kein Weg, bezeichnet bildlich die rathlose Verzweiflung und große Noth, in welche die Fürsten durch die von Gott über sie verhängte Thorheit gelangen. Mich.: ut errent confusi in suis consiliis, ut viator in locis inviis. Vgl. Ps. 107, 4, wo es von dem in Folge der Bedrückung durch die Chaldäische Weltmacht in rathloser Noth sich befindenden Israel heißt: sie irreten in der Wüste, der Einöde ohne Weg. Das „nicht Weg" ist abgekürzter Zustandssatz für: da kein Weg ist. — חשך und לא אור in V. 25 sind Accusative, palpant tenebras, die Finsterniß ist das Object des Tastens. Weil alle Gegenstände, die der Blinde, unter dessen Bilde hier der Rathlose erscheint, betastet, für ihn finster sind, so wird er hier dargestellt als die Finsterniß selbst betastend. Wo er hintastet greift er auf die Finsterniß. Vgl. 2 Mos. 10, 21: es sei Finsterniß über Aegypten und man taste Finsterniß, 5 Mos. 28, 29. Hiob bezieht sich hier auf die Worte des Eliphas in C. 5, 13, wo es von den Frevlern heißt: „bei Tage stoßen sie auf Finsterniß und wie bei Nacht tasten sie am Mittag." Ja wohl, sagt Hiob: Gott thut, wie ihr gesagt, aber nicht an verächtlichen Frevlern allein, sondern an Allen ohne Unterschied, auch den Edelsten und Besten. Mit einem Trunkenen wird häufig der Thörichte oder in der äußersten Noth Rathlose verglichen; das tertium compar. die Halt- und Besinnungslosigkeit, vgl. Jes. 28, 7.

C. 13, 1—12.

Der Abschnitt enthält eine Bestrafung der Freunde wegen ihrer Anmaßung, nach der sie sich im alleinigen Besitze der

Weisheit wähnten, und ihrer Unlauterkeit, die sie verleitete, ad majorem Dei gloriam Hiob Verbrechen anzudichten. Hiob spricht den Wunsch aus, nicht ferner mit ihnen, sondern unmittelbar mit Gott zu thun zu haben, wobei er specielle Rücksicht nimmt auf die von den Freunden ausgesprochene Appellation an Gottes Gericht, die als ihm zuständig bezeichnet wird. — Der Abschnitt bildet die dritte Dodekade in der Rede Hiobs. Die zwölf wird wie in der vorigen durch die viermal drei getheilt.

V. 1—3: Weil mit euch nichts anzufangen, will ich lieber mit Gott meine Sache ausmachen. V. 1. Siehe Alles sah mein Auge, hörte mein Ohr und verstand es sich. V. 2. Wie ihr wißt, weiß auch ich, ich unter werfe euch mich nicht. V. 3. Ich aber will zum Allmächtigen reden, und mit Gott zu rechten verlange ich.

Zuerst V. 1 und 2: Alles, nämlich was zur Entscheidung der vorliegenden Sache gehört. Ich habe nicht nöthig, in Bezug auf sie bei euch, die ihr euch allein weise dünkt, in die Schule zu gehen. Das הן weist zurück auf den Beweis dieser Erkenntniß, welchen Hiob in der vorhergehenden Schilderung der göttlichen Allmacht und Weisheit gegeben zu haben glaubte. Im Wesentlichen sind diese beiden Verse Wiederholung von C. 12, 3. Zu der dort aufgestellten Behauptung kehrt Hiob hier triumphirend zurück, nachdem er nach seiner Meinung den Beweis für dieses schlagend geführt hatte. Das Auge und das Ohr werden genannt als die Werkzeuge der Einsicht und des Verstehens. Sie bezeichnen zugleich das entsprechende geistige Vermögen, und man darf nicht mit Mehreren den Sinn so bestimmen: ich weiß es theils durch eigene Ansicht, theils vom Hörensagen. Kann das Sehen nur auf das geistige Sehen bezogen werden, so wird man auch beim Hören nicht bei dem äußeren Hören stehen bleiben dürfen. Das Ohr von dem Vermögen des Verstehens und Beurtheilens auch schon C. 12, 11. Das לה bezieht sich auf das Ohr: ich habe es (innerlich) vernommen und verstanden. Zu dem: ich unterwerfe mich euch nicht, vgl. C. 12, 3. — Ihr habt nur bekannte Dinge vorgebracht; habt Gott auf eine seiner unwürdige Weise vertheidigt, daher will ich, sagt Hiob in V. 3, statt den

unnützen Streit fortzuführen, lieber Gott selbst meine Sache vortragen und mit ihm rechten. הוכח mit אל mit Jemand rechten; eigentlich rügen nach Jemanden hin; Jemandem seine Rüge, seine Beschwerde vortragen. Hiob begeht hier eine Inconsequenz. Ging Gottes Wesen, wie er behauptete, ganz in die Allmacht auf, so konnte ihm das Rechten ja gar nichts helfen. Er konnte sich nur über Gottes Wesen, nicht aber darüber beklagen, daß er ihm versagt, was nicht in seinem Wesen begründet lag. Das: warum hast du solches mir gethan, fand ja bei dem Gotte gar keine Anwendung, der kein anderes Gesetz kannte, als die bloße Willkür. Aber wo Gott wahrhaft in dem Herzen wohnt, da kann der Irrthum in Bezug auf ihn nie Consequenz gewinnen. Er ist nur wie flüchtiges Gewölk, durch das die Sonne des Glaubens stets von Neuem hindurchbricht. Uebrigens ist hier die Beziehung auf die Reden der Freunde unverkennbar. Diese, am ausführlichsten Zophar, hatten den Wunsch ausgesprochen, daß die Sache vor Gottes Richterstuhl gezogen werden möge. Auch ich, antwortet Hiob darauf, bin es müde, länger mit Menschen, von denen doch kein gerechtes Gericht erwartet werden kann, zu streiten; auch ich wünsche, daß Gott die Sache entscheide; womit ihr mir droht, das muß mir Heil, euch aber Verderben bringen. — Man sollte nun erwarten, daß Hiob in den nächsten Versen gleich seinen Vorsatz ausführen, und den Streit mit Gott beginnen werde. Allein der Unmuth über die von den Freunden erfahrene ungerechte Behandlung bewegt ihn, seine Rede zu unterbrechen, und ihnen mit derben Worten ihr Unrecht vorzuhalten. Erst führt er weiter aus, warum er mit den Freunden nicht länger zu thun haben will, dann wendet er sich zu Gott; gegen das Ende des Capitels beschließt er die Rüge und führt den in unserm Verse ausgesprochenen Vorsatz aus.

V. 4—6. Von euch ist nichts zu lernen. Ihr thut besser zu schweigen, und meine Rüge zu vernehmen, statt die eurige fortzusetzen. V. 4. Ihr aber seid Lügendichter, nichtige Aerzte seid ihr alle. V. 5. Möchtet ihr doch nur schweigen, und das euch zur Weisheit gedeihen. V. 6. Höret doch meine Rüge, und das Streiten meiner Lippen vernehmet.

Von Gott darf ich eine gerechtere Behandlung erwarten als von euch, die ihr, spricht Hiob in V. 4 aus, um meine Leiden als verdient darzustellen, falsche Beschuldigungen gegen mich ersinnt und statt mein Elend zu erleichtern, durch eure Lieblosigkeit es vergrößert. ואולם at vero vos drückt den Gegensatz aus, in dem die Handlungsweise der Freunde mit der von Gott zu erwartenden stand. טפל dichten, mit שקר verbunden, ebenso wie hier Ps. 119, 69. Ihre Lüge bestand darin, daß sie Hiob als schuldbeladen bezeichneten, ad majorem Dei gloriam, obgleich sie ihn als fromm und schuldlos kannten. Er nennt im zweiten Hemistich die Freunde „Aerzte der Nichtigkeit", nichtswürdige schlechte Aerzte, weil sie, wie schlechte Aerzte, die durch ihre Arzneimittel einen Kranken statt ihn zu heilen, noch kränker machen, seinen Seelenschmerz durch ihre Reden, statt ihn zu lindern, noch unerträglicher gemacht hatten. — Es heißt in V. 5 nicht, wie Mehrere auslegen: möchtet ihr doch geschwiegen haben, so würde es euch zur Weisheit gewesen sein, sondern: möchtet ihr doch schweigen und sein möge dieß (euer Schweigen) euch zur Weisheit. Der negativen Aufforderung zu schweigen hier entspricht die positive zu hören im folgenden Verse. Das תהי der Optat.: möchtet ihr dadurch den Ruf weiser Männer wieder erhalten, den ihr durch euer Reden verloren. Der vorgesetzte Infinitiv hebt den Verbalbegriff, möchtet ihr doch nur schweigen. Eine Parallelstelle ist Prov. 17, 28: „Auch der Thor, wenn er schweigt, wird für weise gehalten". — Die Freunde hatten gegen Hiob scharfe Rüge und Drohung ausgesprochen. Zu rügen und zu drohen, antwortet er V. 6, ist vielmehr an mir. רבות שפתי das Streiten meiner Lippen, meine Vorwürfe. רבות wird gewöhnlich durch Streitgründe erklärt. Aber im Folgenden sind keine Beweise sondern Vorwürfe. In der einzigen Stelle, wo der Plur. Femin. noch vorkommt, 5 Mos. 17, 8, sind ריבות die Streite selbst. Dazu paßt auch hier das שפתי besser, der Plur. weist darauf hin, daß er viel mit ihnen zu streiten hat. Hiob will im Folgenden nicht sowohl die Reden der Freunde widerlegen — das hatte er schon im vorigen Capitel gethan — als vielmehr sie

wegen ihres Benehmens zurecht setzen. Es ist ein elenchus practicus und personalis.

V. 7—9. Gott darf nicht, wie die Freunde gethan, auf schlechte Weise vertheidigt werden. V. 7. Wollt ihr für Gott Unrecht reden, und für ihn reden Trug? V. 8. Wollt ihr sein Angesicht annehmen, oder für Gott streiten? V. 9. Ist es euch gut, wenn er euch erforschen wird, oder wollt ihr wie man Menschen täuscht ihn täuschen?

Wer Gottes Sache führen will, wird in V. 7 ausgeführt, der darf sich nicht schlechter Mittel dazu bedienen, der darf nicht, wie ihr, um Gottes Gerechtigkeit zu behaupten, einen Unschuldigen für schuldig erklären. Vulg.: numquid Deus indiget vestro mendacio? Es heißt Gott beleidigen, wenn man für ihn durch Lügen streiten will. Ein Mächtiger der Erde mag dessen bedürfen, mag das gern sehen, nicht aber der heilige Gott. — In dem ersten Gliede von V. 8 stellt Hiob die Freunde dar als Richter in dem Rechtsstreite zwischen Gott und ihm. נשׂא פנים, das Gesicht Jemandes annehmen, wird von ungerechten Richtern gebraucht, die statt auf die Sache, auf die Person sehen, den Mächtigen wegen seiner Macht für unschuldig, den Geringen für schuldig erklären. Das Antlitz, als dasjenige, woran die Person vorzugsweise erkannt wird, steht geradezu für die Person, wie dieser Sprachgebrauch auch sonst nicht selten vorkommt, z. B. 2 Sam. 17, 11. לאל für Gott, der solcher ungebetenen Vertheidiger, solcher elenden Advokatenkniffe nicht bedarf und sie nicht will. — Menschen lassen sich trügen, sie urtheilen nur nach dem Scheine, und können die innern Triebfedern der Handlungen nicht mit Sicherheit einsehen. Gott aber, sagt Hiob in V. 9, schaut in euer Inneres; er weiß, daß ihr gegen euere Ueberzeugung und nur, um bei ihm euch einzuschmeicheln, mich für schuldig erklärt habt. „Ist es gut", wird es für euch einen guten Ausgang nehmen? „Wenn er euch prüfen wird", ob eure Behauptungen aus reinen oder aus unlautern Beweggründen hervorgegangen sind. Das Verbum התל mit ב der Person, in welcher der Spott gleichsam ruht, Jemanden zum Besten haben, Jemandes spotten. Menschen kann man wohl hinters Licht führen, aber

nicht Gott. Die Formen des Verbi התל zeigen eine gewisse Unregelmäßigkeit, welche kaum befriedigend zu erklären ist. Daß das Dagesch im letzten Stammbuchstaben nicht als Dag. euphon. zu nehmen ist, geht aus dem Vorkommen desselben in mehreren nominibus derivatis hervor. Am leichtesten nimmt man wohl mit Ewald an, daß das Verbum ursprünglich Hiph. von תלל ist, daß aber das ה im Fut. beibehalten wird, weil der Ursprung sich im Bewußtsein der Sprache verliert.

V. 10—12. Die Freunde werden statt des gehofften Lohnes Strafe für ihr ungerechtes Verhalten davon tragen. V. 10. Strafen wird er euch, wenn ihr im Geheimen das Angesicht annehmet. V. 11. Wird nicht seine Majestät euch ängstigen, und sein Schrecken fallen auf euch? V. 12. Eure Denksprüche sind Aschensprüche, thönerne Schilde eure Schilde.

Gott wird eure hinter dem Schein der Unbefangenheit und der redlichen Ueberzeugung versteckte Parteilichkeit nicht belohnen; er wird sie, sagt V. 10, ernstlich bestrafen. In diesen Worten deutet der Verfasser hin auf den Ausgang der ganzen Geschichte. Es erging den Freunden wirklich so wie Hiob ihnen hier droht — denn er hatte ihre schwache Seite richtig herausgefunden. Aber es erging auch Hiob so, wie die Freunde ihm angekündigt hatten, z. B. Zophar in C. 11, 5. 6. Da Gott erschien, mußte er bekennen, daß er ihm noch geborgt von seiner Missethat, und Buße thun in Staub und Asche. — Dann, in V. 11, wenn er erscheint, um eure Unredlichkeit ans Licht zu ziehen, und euch zu strafen, oder bei der Züchtigung, von der in V. 10 die Rede, wird u. s. w. Zu vgl. ist C. 31, 23. Danach und nach dem Ausgange C. 42, 7 sind die Worte als Drohung zu fassen: seine Majestät wird euch schrecken. Das ist auch im Einklange mit V. 10. Statt wie gerechte Richter thun, ohne Rücksicht auf meine und meines Gegners Person unparteiisch zu urtheilen, habt ihr euch, geschreckt durch seine Majestät und Macht, zu einem ungerechten Urtheil verleiten lassen. Diese Unbill wird auf euern eignen Kopf zurückfallen. Der eingebildete Schrecken vor der göttlichen Majestät wird sich in einen wirklichen verwandeln. Dem Erbeben als Schuld wird das Erbeben als Strafe

folgen. Auch hier wird auf den Ausgang hingewiesen. שאת, Infinit. nominis loco von נשא erheben — die Majestät, Erhabenheit. So findet sich שאת schon in Gen. 49, 3. „Sein Schrecken", der Schrecken, den seine furchtbare Majestät einjagt, wenn sie sich strafend gegen den Schuldigen wendet. Eure schlechte Sache, wird in V. 12 ausgeführt, habt ihr auch schlecht vertheidigt. Oder auch mit Anknüpfung an das Vorhergehende: wenn Gott erscheint, dann werden alle eure stattlichen Argumente zu nichte werden, erscheinen als das, was sie sind. זכרנים Denksprüche. Die Freunde dociren immer mit aufgehobenem Finger und das NB. liegt überall in ihrem Tone, auch wo es nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, wie in C. 4, 7. C. 5, 25. Der Pelagianismus, wenn er es mit Leidenden zu thun hat, hat immer etwas Schulmeisterliches. — משל heißt Gleichniß, Bild. Die Asche als der traurige Ueberrest des Verbrennungsprocesses kommt schon 1 Mos. 18, 27 als Bild des Geringen und Nichtigen vor. גב heißt Rücken, dann wird es C. 15, 26 von der Wölbung des Schildes gebraucht und steht hier für den Schild selbst. Eure Schilde, d. h. die Gründe, wodurch ihr euch zu vertheidigen sucht. לגבי חמר sind zu thönernen Schilden, gehören in ihre Kategorie, oder werden als in ihre Kategorie gehörend erscheinen. Wie thönerne Schilde beim ersten Pfeilwurf zerbrechen und ihren Mann nicht schützen können, so sind eure Gründe nicht probehaltig und leicht zu widerlegen. Mehrere erklärten: eure Burgen sind Lehmburgen. Dagegen spricht aber C. 15, 26, wo גב von dem Schildrücken steht, wie im Franz. bouclier von boucle. Für die Bedeutung Burg läßt sich nichts anführen.

C. 13, 13—22.

Auch dieser ganze Abschnitt, sich in der Zehnzahl vollendend, wie der vorige in der Zwölfzahl, beschäftigt sich noch damit, Hiobs Auftreten gegen Gott vorzubereiten. Hiob fährt fort, dasselbe gegen die Freunde zu rechtfertigen. Dann wendet er sich zu Gott und ersucht ihn, sich der Vortheile zu begeben, die ihm seine Allmacht im Streite gegen einen ohnmächtigen Menschen ge-

währe, so daß nur Gerechtigkeit den Streit entscheide. Getheilt wird die Zehnzahl des Abschnittes in die sieben und die drei. Die sieben zerfällt in die vier und drei. In der Siebenzahl redet Hiob zu den Freunden, in der Dreizahl zu Gott. — In V. 13—16 motivirt Hiob sein Auftreten gegen die Freunde.

V. 13. Schweigend lasset ab von mir und ich will reden, und es komme über mich was es sei. V. 14. Warum soll ich mein Fleisch in meine Zähne nehmen, und meine Seele will ich legen in meine Faust. V. 15. Siehe er wird mich tödten, nicht will ich hoffen, nur meine Wege will ich vor seinem Angesichte rechtfertigen. V. 16. Auch kann mir das zum Heile gedeihen, denn nicht kommt vor sein Angesicht ein Ruchloser.

„Schweiget von mir weg", V. 13, schweiget und laßt mich in Frieden. אני mit Nachdruck: Ich, der ich Reelles zu sagen habe; nicht ihr, die ihr nur Nichtiges vorbringt. עבר mit על wird von einbrechenden Unglücksfällen gebraucht. Nach מה hat man dasselbe Verbum hinzuzudenken: es komme über mich, was da kommen will, oder besser, was es sei, was wolle, vgl. 2 Sam. 18, 22. 23: es geschehe was (da will), so werde ich laufen. Hiob bezieht sich auf dasjenige, was die Freunde von schwerer Strafe gesagt hatten, die ihm bevorstehe, wenn er fortfahre mit Gott zu rechten. Gott kann ihm doch nicht viel mehr thun, und der Drang sich an ihm wenigstens durch Klagen zu rächen, ist so mächtig, daß er lieber alles leiden will, als ihn unterdrücken. — Das erste Glied von V. 14: mein Stillschweigen würde für ein Eingeständniß meiner Schuld angesehen werden. Da ich mich nun von aller Schuld frei weiß, warum soll ich da meine eigne moralische Persönlichkeit vernichten? על מה, warum — eigentlich über was? die Wirkung ruht auf der Ursache. Hier würde die Handlung kein Substrat, keinen Grund haben. Soll ich nehmen mein Fleisch in meine Zähne? d. h. soll ich mich selbst zerfleischen? Im Syrischen, Chald. und Arabischen kommt die Redensart, von wilden Thieren entnommen, Jemandes Fleisch essen, häufig geradezu in der Bedeutung vor: Jemanden verläumden. Diesen weit verbreiteten Sprachgebrauch, der sich auch Dan. 3, 8. 6, 25 findet, hat Ewald mit denen, die

ihm gefolgt sind, ganz außer Acht gelassen. — Und meine Seele will ich legen in meine Hand. Diese Redensart heißt immer: sein Leben preisgeben, aufs Spiel setzen, in die Schanze schlagen, vgl. Richter 12, 3. 1 Sam. 19, 5. 28, 21. Ps. 119, 109. In die Hand — כף ist die hohle Hand — nehmen wir, was wir eben im Begriff sind weg- oder auszugeben. Zu vgl. ist das: siehe er wird mich tödten im folgenden Verse. Hiob sagt, er wolle auf Gefahr seines Lebens seine Unschuld vertheidigen. Man darf nicht aus dem ersten Gliede das מה על ergänzen, sondern es ist zu erklären: warum soll ich mich selbst zerfleischen, und ehe ich dieß thue, will ich lieber mein Leben in die Hand nehmen, mich der Gefahr aussetzen in Folge meiner Klagen von der ungerechten Allmacht, die mich befehdet, vernichtet zu werden. Das Verhältniß der beiden Glieder zu einander ist ganz so wie in V. 15. Man könnte freilich auch erklären: warum sollte ich mich selbst zu Grunde richten (vgl. „der seine Seele zerreißt in seinem Zorne" C. 18, 4) und mein Leben muthwillig wegschleudern, indem ich das verzehrende Feuer des Unmuthes in mir verberge, vgl. Ps. 39, 4. Jer. 20, 9. Lieber reden und sterben als schweigen und sterben. Aber dabei ist zuviel hinzuzudenken und für die erstere Erklärung spricht der deutliche Zusammenhang zwischen dem Legen der Seele in die Hand hier und dem: er wird mich tödten — im folgenden Verse. — Ich erwarte keine günstige Wendung des Schicksals; vielmehr, sagt Hiob V. 15, daß Gott erbittert durch meine Klagen, die ihn, wenn ein Funke von Gerechtigkeit in ihm wäre, zur Besinnung bringen müßten, mich tödten wird. Nur den einen Zweck habe ich, wenn ich mich von Neuem an Gott wende, meine Unschuld darzuthun, und diesem Zwecke zu Liebe unterwerfe ich mich der Gefahr. Statt לא ist die Randlesart: ich will ihm oder auf ihn hoffen oder harren. Sie wird von vielen Auslegern vorgezogen. Andere wollen, was ganz unstatthaft ist, daß לא nur eine verschiedene Schreibart für לו sei. Diese Versuche aber sind als bloße Conjecturen zu verwerfen, die ihren Ursprung der Verkennung des Zustandes verdanken, in dem sich Hiob befand, und dem Bestreben, den scheinbaren Widerspruch auszugleichen, der zwischen dieser

Stelle und anderen, namentlich gleich V. 16, Statt findet, wo Hiob die Hoffnung der Wiederherstellung ausspricht. Das Bestreben die Härten in Hiobs Reden zu beseitigen hat auch sonst zu den mannigfachsten Ausschreitungen Anlaß gegeben. Das nicht ist im Zusammenhange das einzig passende. Hiob beseitigt die eine denkbare Ursache seines Auftretens gegen Gott, die Hoffnung dadurch Erlösung zu erhalten — auf diese will er sich keine Hoffnung machen, da er weiß, daß er es nur mit einem allmächtigen, nicht mit einem gerechten Gott zu thun hat, — und setzt die andere, die: seine Unschuld darzuthun. Uebrigens negirt das: ich will nicht hoffen — nicht schlechthin jede Hoffnung eines günstigen Ausganges, sondern es besagt nur, daß Hiob dieser Hoffnung sich nicht überlassen will, daß der eigentliche Grund für sein Auftreten ein anderer ist. Das: ich will nicht hoffen, hat den schwachen Keim einer Hoffnung zur Grundlage und dient somit dem folgenden Verse zur Vorbereitung. Das ist die Wahrheit, welche den Versuchen die Lesart zu ändern zu Grunde liegt. הוכיח rechtfertigen, eigentlich erweisen, in ihrer wahren Beschaffenheit darstellen, im Gegensatze gegen das falsche Licht, in das er durch die Leiden gesetzt worden. Das erste Glied von V. 16 geben richtig schon die LXX.: *καὶ τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν*; dieses, mein unerschrockenes Auftreten. Das Neutrum des Pronom. wird durch das Mascul. eben so wohl ausgedrückt, wie durch das Femin., obgleich das Letztere gewöhnlich ist. Speciell הוא steht oft für das Neutrum. Es ist nicht angemessen, הוא mit Schlottmann auf Gott zu beziehen: er selbst auch muß mein Beistand sein. Dagegen spricht das auch. Dieß bezieht sich auf den im Vorigen angegebenen Zweck seines Auftretens; nicht bloß zu meiner Rechtfertigung muß es dienen, sondern es muß mir auch zum Heile gereichen, wenn Gott irgend noch Gott ist. Der Grund weshalb wird im zweiten Gliede angegeben. Hiobs Unerschrockenheit ist ein Beweis seiner Unschuld. Der Schuldige tritt nicht frei und frank vor Gott, sondern flieht ihn. — Im vorigen Verse hatte Hiob, an der Wiederherstellung verzweifelnd, als Grund seines Auftretens das Bestreben angegeben, sich zu rechtfertigen; hier fällt ein

Strahl von *Hoffnung* in seine Seele. Wer weiß ob mein freies Auftreten mir nicht noch zum *Heile* helfen, ob Gott, der daran meine *Unschuld* erkennt, mich nicht noch *begnadigen* wird. Etwas anders *Bouiller*: er bezieht das *Heil* nicht auf die Befreiung von Leiden, sondern auf den Sieg über die Freunde, und den Erweis der Unschuld. Aehnlich *Hahn*: mir für Heil, etwas das für mich spricht, mir günstig ist. Aber die erste Auffassung ist natürlicher, eine so beschränkte Auffassung des Heiles nicht indicirt, und das *Heil* steht dem *Verderben* entgegen, welches die *Freunde* ihm gedroht hatten und welches Hiob selbst als die wahrscheinliche Folge seines Auftretens betrachtet.

In V. 17—19 fordert Hiob die Freunde auf seine expostulatio mit Gott anzuhören und spricht die Zuversicht seines Sieges aus. V. 17. Höret doch, höret meine Rede, und meine Darlegung vernehmet. V. 18. Siehe doch ich rüste den Rechtsstreit, ich weiß, daß ich gerecht sein werde. V. 19. Wer ist der mit mir streiten will, denn dann will ich schweigen und verscheiden.

Die Hervorhebung des Hörens in V. 17 durch den nachfolgenden Infinitiv weist darauf hin, daß es Wichtiges zu hören gibt, C. 21, 2. C. 37, 2. אַחְוָה von חוה anzeigen — die Erklärung, eine aramaisirende Hiphilform, vgl. Dan. 5, 12. „Sei in euern *Ohren*", werde von euch vernommen. — So will ich denn, sagt Hiob in V. 18, den Streit mit Gott beginnen, in dem ich sicher nicht erliegen werde; ערךְ משפט hier sensu forensi, die Sache rüsten, zurichten, instruiren. צדק als unschuldig erscheinen, Vulg.: quod justus inveniar. *Die Wortfülle, mit der Hiob ankündigt, daß er mit Gott rechten wolle, ist ein Erzeugniß der triumphirenden Zuversicht, mit der er dem Erfolge des Kampfes entgegensieht.* Hat hier die Wortfülle solchen Grund, so wird man auf einen sachlichen Grund auch die Wortfülle zurückführen müssen, mit der später Elihu sein Auftreten einleitet. Die Freunde hatten durch ihre verkehrte Behandlung das Uebel, welches sie *heilen* wollten, nur noch *vermehrt*. Durch ihre handgreiflich falschen Beschuldigungen hatten sie das Bewußtsein seines persönlichen Werthes bei Hiob nur *gesteigert*, und verhindert, daß er in sich herabstieg. Nur wer

den Begriff der Sünde feiner faßte, wer mit dem Auge Gottes sie betrachtete, konnte ihm helfen, ihm einen Ausweg aus dem Labyrinth zeigen, in dem er sich befand, bewirken, daß er Gott wiederfand. — Kann mich Jemand, Gott oder Mensch, eines Verbrechens bezüchtigen, welches das über mich ergangene Verhängniß rechtfertigt, so will ich, fährt Hiob in V. 19 fort, gerne schweigen und ohne Klage sterben. Jetzt aber, da ich mich unschuldig weiß, will ich auch frei und offen mich verantworten. מי הוא, wer ist der, welcher — C. 4, 7. Die Worte sind eine triumphirende Aufforderung wie Jes. 50, 8 und das *τίς ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας* Joh. 8, 46. Die Aufforderung ist allgemein gehalten, der Sache nach aber vorzugsweise an Gott gerichtet. עתה dann, vgl. C. 3, 13. 1 Sam. 13, 13, wenn ich eines solchen Frevels überwiesen werde. „Werde ich schweigen", nicht ferner klagen, murren und rechten. „Und sterben", nämlich schweigend. Andere ergänzen zwischen dem ersten und zweiten Gliede: er komme, er trete ohne Verzug auf, damit ich noch lebend ihn widerlegen kann. Also: möchte mein Gegner nur bald zu dem Kampfe erscheinen, denn bald wird es mit mir aus sein. Dagegen aber entscheidet das אחריש, besonders wenn V. 5 und V. 13 verglichen wird. Das Schweigen eignet in unserm Buche immer dem, der nichts zu sagen weiß.

In V. 20—22 wendet sich die Anrede an Gott. V. 20. Nur zweierlei thue nicht an mir, dann will ich vor deinem Angesichte mich nicht verbergen. V. 21. Deine Hand entferne von mir, und dein Schrecken möge mich nicht ängstigen. V. 22. Dann rufe und ich will antworten, oder ich will reden und du erwidre mir.

Hiob ersucht in V. 20 Gott vor dem Beginn des Streites um zweierlei: daß er ihn von dem Drucke seiner Leiden befreien möge, die ihm alle Geistesfreiheit und allen Schwung raubten, und daß er ihn nicht durch seine Majestät schrecken, und erdrücken möge, so daß er unter gleichen Verhältnissen mit ihm rechten könne, Gott sich der ungerechten Vortheile entschlage, die ihm seine Allmacht gewährte. — כף in V. 21, wie שבט C. 9, 34, die Zuchtruthe, die strafende Hand. אימה Schrecken, furcht-

bare Majestät, vgl. zu der Parallelstelle C. 9, 34. Bei strenger Regelrechtigkeit müßte es im ersten Gliede heißen: Deine Hand laß nicht lasten auf mir. Denn Hiob hat deprecirt. — Dann, wenn du diese Bedingungen eingehen willst, wenn auf diese Weise der Kampf ein gleicher wird, in dem nur die Gerechtigkeit entscheidet, werde ich, sagt Hiob in V. 22, die Bestimmung der Art und Weise des Streites dir gern überlassen. Willst du Kläger sein, so werde ich mich vertheidigen; oder willst du, daß ich anklagen soll, so bin ich auch damit zufrieden und erwarte, daß du dich gegen meine Klage vertheidigst. Die Worte haben significationem forensem. קרא anklagen. ענה sich vertheidigen. Wie דבר dem קרא so השיב dem ענה synonym. Daß Hiob die Bestimmung der Art und Weise der Führung des Streites Gott überläßt, drückt die Zuversicht des Sieges aus, zeigt, daß er unter allen Umständen zu siegen gewiß ist, sobald nur die Sache rein auf das Gebiet der Gerechtigkeit herübergespielt ist.

C. 13, 23—28.

So will ich denn, so fährt Hiob in der Anrede an Gott fort, als Kläger auftreten und fordere von dir, daß du, bevor du mich ferner quälst, mir die vielen und schweren Missethaten bekannt machest, die dich zur Verhängung einer so schweren Strafe berechtigt haben. Und wenn du diese Frage nicht beantworten kannst, wie verträgt es sich mit deiner Gerechtigkeit, wie ist es deiner Würde und Majestät angemessen, daß du mich armen, hinfälligen Menschen so grausam verfolgst? — Hiob fängt hier an, mit Gott zu rechten, ohne daß er die Erfüllung der Bedingungen, die er ihm im Vorhergehenden gestellt, abwartet. Daß dieselbe erfolgen werde, daran hatte er im Ernste gar nicht gedacht. Es war dieß nur eine indirecte Klage und Beschwerde gewesen, daß er unter so ungünstigen und unbilligen Verhältnissen den Streit mit Gott führen müsse, eine Verwahrung gegen die Nachtheile, die ihm aus diesen Verhältnissen erwachsen

mußten. Konnte er auch unter ihnen seine Sache als eine gerechte erweisen, so war der Sieg ein doppelter.

V. 23. Wie viel hab' ich denn der Missethaten und Sünden, mein Verbrechen und meine Sünde thue mir kund. V. 24. Warum verbirgst du dein Antlitz, und achtest mich für deinen Feind? V. 25. Willst du ein verwehtes Blatt schrecken, und die dürre Spreu verfolgen? — V. 26. Denn du schreibst wider mich Bitterkeiten, und lässest mich besitzen die Missethaten meiner Jugend. V. 27. Und legest in den Block meine Füße, und bewachst alle meine Wege, um die Wurzeln meiner Füße ziehst du einen Kreis. V. 28. Und er wird wie Moder vergehen, wie ein Kleid, das die Motte verzehret.

Hiob übernimmt V. 23 die Rolle des Klägers. Grund der Klage ist das Mißverhältniß seiner Schicksale und seines Betragens. Ob ein solches denn nicht wirklich Statt finde, darf er Gott zuversichtlich fragen, er darf ihn auffordern, ihm die specielle große Sünde anzuzeigen, wodurch er so großes Leid verdient. Diese letztere ist unter meiner Sünde, meinem Frevel zu verstehen. Auf eine solche einzelne, schwere Frevelthat deuten die Freunde mehrfach hin. Hiob ist mit ihnen eins in der Annahme, daß nur das Vorhandensein einer solchen sein Leiden rechtfertigen könne. Elihu weist nach, daß es ein drittes gibt, daß Hiob kein Verbrecher, kein Frevler ist, und doch sein Leiden reichlich verdient hat. Das erste Glied bezieht sich auf den Umfang von Hiobs Sünden, das zweite auf die Intensität. — Die Verbergung des Gesichts in V. 24 Zeichen des Unwillens und des Abscheus. Wer Jemandem zürnt, mag ihn nicht ansehen. „Du betrachtest mich als deinen Feind". Diese Betrachtungsweise gab Gott thatsächlich kund, also s. v. a.: Du behandelst mich als solchen. Feind Gottes kann, Gottes Gerechtigkeit vorausgesetzt, nur der Sünder und Frevler sein. Wie Gott es rechtfertigen könne, daß er ihn, den Gerechten und Unschuldigen, als Feind behandle, fragt Hiob. Die Ansicht, daß die Gerechtigkeit zum Wesen Gottes gehöre, oder doch gehören sollte, liegt dieser Frage zu Grunde. — Von dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit geht Hiob in V. 25 zu der

Behauptung über, es sei Gottes unwürdig, seiner Majestät wenig anständig, seine Kräfte an einem so elenden Wesen zu versuchen. Die Ungerechtigkeit erscheint in um so üblerem Licht, wenn sie von der Kraft gegen die Schwäche, in dem übelsten, wenn sie von der Allmacht gegen die Ohnmacht verübt wird. עלה נדף folium impulsum oder dispulsum, Part. Niph. von נדף: ein Blatt, das ohnedem vom Winde hin- und hergeweht wird. ערץ nicht hin- und hertreiben, sondern schrecken. Der Ausdruck bezieht sich nicht auf das Bild, sondern auf die Sache. — Die äußere Bezeichnung des Objects את wird nur äußerst selten bei unbestimmten Nomin. gesetzt. Genauer betrachtet nie, denn auch hier ist die dürre Spreu der Sache nach bestimmt. Hiob ist die dürre Spreu. Der Artikel ist nur ausgelassen, wie in der Poesie nicht selten. Wo das את bei formell unbestimmten Nominibus steht, da wird eben aus ihm deutlich, daß sie den Sinn von bestimmten haben. — Der Mensch wird in Bezug auf die Schwäche und Gebrechlichkeit seiner Natur mit einem Blatte verglichen, das vom Baume abgefallen, jedem Spiele des Windes ausgesetzt ist: Gott mit dem Sturme, der dieses Blatt aufjagt — den ohnehin elenden Menschen durch außerordentliche Leiden noch unglücklicher macht. Aehnlich das zweite Bild. — Du mußt ja wohl das fallende Laub, die dürre Spreu verfolgen wollen, oder: nicht umsonst thue ich diese Frage an dich, denn, V. 26. Das Verbum כתב hat sensum forensem, der Ausdruck hergenommen von einem Richter, der ein Dekret abfaßt. מררות Bitterkeiten, eine harte grausame Sentenz, Grot.: acerba in me decreta condis. Man kann aber auch, und das ist dem gewöhnlichen Sprachgebrauch angemessener, die Bitterkeiten in dem Sinne der Leiden nehmen, das: du schreibst sie wider mich, in dem Sinne von, du verschreibst sie mir. על erklärt sich daraus, daß der harte Beschluß auf dem Verurtheilten lastet. „Du machest mich besitzen", du gibst mir zum Besitze, הוריש mit dem Accusativ der Person und der Sache, aliquem haereditare facere. Das Gegentheil des Besitzenmachens der Verschuldungen ist das Vorübergehenlassen oder Vergeben derselben. עון bezeichnet nie die Sündenstrafe abgetrennt von der Verschul-

dung, und auch hier ist diese Bedeutung weder nothwendig, noch selbst passend. Von seinen Jugendsünden, die auch Ps. 25, 7 als solche erwähnt werden, welche Gott nach seiner Barmherzigkeit dem Menschen nicht anrechnen möge und könne, glaubte Hiob in reiferem Alter, wo er der kräftigeren Wirkungen der göttlichen Gnade theilhaftig geworden, frei zu sein. Gott aber, statt sie nach seiner Barmherzigkeit zu vergeben, wie er sonst zu thun pflegte, gibt sie ihm gleichsam von Neuem in Besitz, indem er ihn nach ihnen und nicht nach der spätern Gerechtigkeit behandelt: er läßt sie ihn besitzen in ihren Folgen. Der Mangel an Bewußtsein der Sünde, welche hier in einem schon vergangenen Lebensabschnitt versetzt wird, gibt sich auch hier zu erkennen. Dadurch wird dann die Einsicht in das Wesen des Läuterungsleidens getrübt, und hierdurch wieder die Hoffnung auf Wiederherstellung abgeschnitten. — Die Bilder in V. 27 sind hergenommen von den Strafen, die man an Verbrechern zu vollführen pflegt. סד ein Block, in den man die Füße der Verbrecher einzuschließen pflegte. Einem solchen Blocke glich das Leiden Hiobs, insofern er dadurch überall eingeengt und gehemmt war. Das verkürzte Futurum in der Bedeutung des gewöhnlichen, wie öfter in der Poesie. על zeigt das Drückende, Lastende an. Du bewahrest oder bewachest alle meine Wege, d. h. gibst Acht, daß ich nirgends einen Ausweg übrig behalte, nicht entfliehen kann, hälst mich in strengem Gewahrsam. Die Wurzeln meiner Füße, d. i.: meine Fußsohlen. תתחקה du ziehst eine Gränze, einen Kreis. Das Stammwort ist חקה, verwandt mit חקק, insculpsit, delineavit, pinxit. In Hithp. sich als einen Schneidenden, Malenden beweisen. Die angenommene Bedeutung des חקה ist die einzige sprachlich begründete, vgl. 1 Kön. 6, 35. Ezech. 8, 10. 23, 14, die daher durchaus nicht verlassen werden darf. Der Gewahrsam, der Kreis sind für Hiob die Leiden, denen er vergebens zu entrinnen sucht, in deren Umfang er durch göttliches Verhängniß festgebannt, durch die für ihn alle freie Bewegung gehemmt ist; Gott läßt ihn nicht aus einem gewissen Umfang herausgehen, den er ihm bezeichnet und in den er ihn eingeschlossen hat. — Schon Mercier hat auf die Stei-

gerung der Beweise des göttlichen Zorns in diesen Versen aufmerksam gemacht. 1) Gott verbirgt sein Angesicht. 2) Er zeigt sich als Feind. 3) Er faßt harte Beschlüsse. 4) Er straft längst vergangene Sünden. 5) Er wirft in ein hartes und enges Gefängniß. — Und derjenige, meint Hiob in V. 28, den du so grausam behandelst, den du so ganz ohne Ursach verfolgst, ist nicht etwa ein Feind, dessen Macht du zu fürchten, ein Gegner, dessen Trotz du niederzubeugen hättest. Es ist ein schwacher, hinfälliger Mensch, der ohnedem bald eine Beute der Verwesung sein wird. Und diesem Elenden willst du sein trübes kurzes Dasein noch mehr verbittern? והוא, und er, eben dieser, ich, den du so grausam verfolgest, wird wie Moder vergehen. Viele Ausleger nehmen an, daß vor רקב die Präposition ב zu ergänzen sei, und der Moder also, wie die Motte, als Ursache der Vernichtung genannt werde. So Schultens: ut putredine veterascit. Man vergleicht dann die Stelle Hos. 5, 12: „Ich werde Ephraim sein wie eine Motte, עש, und wie רקב dem Hause Juda." Allein dann läßt sich nicht einsehen, weshalb hier die Partikel כ gesetzt sei, da keine Vergleichung Statt findet, der Mensch vergeht nicht wie durch Fäulniß, sondern durch Fäulniß. Besser nimmt man daher רקב, wie בגד, nicht als etwas Zerstörendes, sondern als etwas der Vernichtung Unterworfenes und leicht Zerstörbares, was in der Hinsicht mit dem Menschen verglichen wird, der Moder steht nicht der Motte, sondern dem Kleide gleich.

Der nächstfolgende Abschnitt enthält eine weitere Ausführung des unsrigen, der sich als Einleitung zu demselben schon durch die Sechszahl seiner Verse im Verhältniß zu der Zwölfzahl anzukündigen scheint. Namentlich bildet der letzte Vers hier das Thema, das im folgenden Abschnitt weiter ausgeführt wird.

C. 14, 1—12.

Die schweren Leiden, die Gott über den Menschen verhängt, die Härte, mit der er auch bei den Frommen die Schwachheitssünden bestraft, die aus der verderbten Beschaffenheit der menschlichen

Natur hervorgehen — Alles dieß wird um so unerträglicher durch die Betrachtung, daß, während in der ganzen Natur Leben aus dem Tode ersteht, der Mensch nach kurzem und leidenvollem Dasein ewiger Vernichtung unterworfen ist. Bei einem solchen Geschöpfe sind außerordentliche Härten übel angebracht. Sie sind eben so viele Anklagen gegen Gottes Gerechtigkeit und Liebe. Die Zwölfzahl des Abschnittes wird durch die vier mal drei getheilt.

V. 1—3: Der Mensch in dem Elende und der Vergänglichkeit seines Daseins sollte nicht Gegenstand außerordentlicher Strenge von Seiten Gottes sein. V. 1. Der Mensch wird vom Weibe geboren, ist kurz von Tagen und wird satt der Unruhe. V. 2. Wie eine Blume geht er auf und wird abgeschnitten, und flieht gleich dem Schatten und bestehet nicht. V. 3. Und über einen solchen öffnest du dein Auge, und mich bringst du in's Gericht mit dir.

Bedenke doch, V. 1, wie elend auch ohne außerordentliche Leiden das Dasein des Menschen ist. Schwach und elend kommt er zur Welt, kurz ist sein Leben und dennoch ihm zu lange. „Vom Weibe geboren": von solchen Müttern können nur solche Kinder kommen, die Schwachheit kann nur die Schwachheit, nicht die Stärke zur Welt bringen. Der Ursprung ist die Weissagung der Beschaffenheit. Der Weibesgeborne steht im Sinne der Schwäche auch an den beiden andern Stellen, C. 15, 14. 25, 4. Satt der Unruhe, an ihr gesättigt, an ihr Ueberfluß habend, רגז ist hier, wie C. 3, 26, die Unruhe im objectiven Sinne, die Beunruhigung, die Leiden des Lebens, welche dem Menschen gar keine Ruhe lassen. — Wie eine Blume freudig emporsproßt, aber bald abgeschnitten wird, so strebt, V. 2, der Mensch in seiner Jugend freudig empor, aber bald wird durch Leiden seine Kraft gebrochen. ימל ist Futurum nicht von נמל, sondern von מלל, entweder in Kal, dann würde das Verbum: abgeschnitten werden — heißen, oder besser in Niph. Subject in ימל ist die geistige Blume, der Mensch. Zu vergleichen ist die Grundstelle Ps. 90, 6: „am Morgen blühet er — und vergehet, am Abend schneidet man und er vertrocknet", und die Parallelstelle Ps. 103, 15: „der Mensch, wie Gras sind seine Tage, wie eine Blume des Feldes, also blühet er". Die Vergleichung des

Menschen mit einem Schatten findet sich fast bei allen Völkern, vgl. Eurip. Medea: τὰ θνητὰ δ' οὐ νῦν πρῶτον ἡγοῦμαι σκιάν, und der bekannte Spruch Pindars: σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. Hier aber bezieht sie sich nicht auf die Nichtigkeit, sondern auf die Flüchtigkeit des menschlichen Daseins: wie der Schatten, der fliehende nämlich. Der Mensch entflieht so schnell, wie der Schatten, wenn der Tag einmal sich zu neigen begonnen, vgl. Ps. 102, 12. — Und diesen Elenden, heißt es in V. 3, würdigst du deiner Aufmerksamkeit, beobachtest ihn, um Grund zu finden, ihn zu strafen? Mich namentlich, der ich ohnedem als Theilnehmer des allgemeinen menschlichen Looses schon genug leide, ziehst du noch vor Gericht wegen geringer Vergehungen, die du verzeihen solltest. אַף ist unser betontes und. עַל־זֶה einen solchen — einen so unglücklichen. Die Augen öffnen über Jemanden — der Gegensatz unseres: ein Auge zuthun.

V. 4—6. Der Mensch, der als Sünder geboren worden, sollte bei der kurzen ihm gesetzten Lebensfrist Gegenstand der göttlichen Nachsicht sein. V. 4. Ach daß doch Reiner von Unreinem käme! Nicht einer. V. 5. Wenn seine Tage festbestimmt sind, die Zahl seiner Monden bei dir, wenn sein Gesetz du gemacht, das er nicht überschreitet: V. 6. So blicke hinweg von ihm und er höre auf, daß er wie ein Lohnarbeiter Gefallen habe an seinem Tage.

„Wer wird geben Reinen von Unreinem?", V. 4. Die Frage: wer wird geben, ist hier, wie immer, Frage des Verlangens und Umschreibung des Optativs, nicht: könnte doch kommen; sondern: möchte doch kommen! Hiob spricht den Wunsch aus, daß es anders sein möchte, als es wirklich ist, daß es möglich sein möchte, daß der Einzelne sich von dem Zusammenhang mit der Gattung losrisse; bezeichnet dann aber durch das לא אחד nicht einer, nämlich: wird gegeben, nicht ein Reiner kann vom Unreinen kommen, diesen Wunsch als einen vergeblichen, alle als schon durch ihren ersten Ursprung in die harte Nothwendigkeit der Sünde beschlossen. Man muß aber nicht übersetzen einen Reinen, sondern Reinen vom Unreinen. Der Reine und der Unreine sind ideale Personen, denen in der Sache die Mehrheit entspricht. Die Lehre von dem angeborenen,

sündigen Verderben, das von den Eltern auf die Kinder übergeht, ist in diesen Worten klar enthalten. Hiob beruft sich hier auf das angeborne Verderben gerade so wie David Ps. 51, 7, nicht um sich zu entschuldigen, sondern um Gott zur Barmherzigkeit zu bewegen. Ist der Mensch von Natur zum Bösen geneigt, kann er daher beim besten Willen nicht anders als sündigen, bleibt auch der Fromme wegen des vitium originis noch Schwachheitssünden unterworfen, so muß, wenn Gott, wie er es hier mit Hiob zu thun schien, seine Barmherzigkeit verläugnend, nach aller Strenge richten will, jeder Mensch des Heiles verlustig werden. Hier tritt bei Hiob das Sündenbewußtsein wieder hervor, aber es ist noch nicht so lebendig, daß er die Nothwendigkeit so harter Leiden zur Austilgung der Sünde einsieht, was ihm freilich viel leichter geworden sein würde, wenn ihm nicht die Aussicht auf einen glücklichen Ausgang der Sache verdunkelt worden wäre. Das hatte aber wieder seinen Grund in der mangelnden Tiefe seiner Sündenerkenntniß. — Mit unerbittlicher Strenge, klagt Hiob V. 5, hast du dem Menschen wegen seiner angebornen Sünde, vgl. Ps. 90. die in solcher Weise schon hart genug gestraft ist, das Ende seines Lebens bestimmt, so gönne ihm, der ja nicht anders kann als sündigen, doch in seinem kurzen Leben einige Ruhe und Erholung. Wir haben hier den Vordersatz — den Nachsatz im folgenden Verse. חרוץ eigentlich abgeschnitten, dann unwiderruflich bestimmt. „Bei dir": dir bewußt, weil von dir bestimmt. חק Gesetz, nichts anders, hier von dem Gesetze, welches die Lebensdauer des Menschen regelt. Die Texteslesart ist חקו im Singular. Die Vokale gehören zum Kri חקיו im Plural. Die Texteslesart ist die richtige. Es handelt sich hier nicht von einer Mehrheit von Satzungen, sondern von dem einen Gesetze, wodurch das Leben des Menschen in enge Grenzen eingeschlossen ist. Es ist hier nicht sowohl von dem einem jeden Einzelnen unwiderruflich bestimmten Lebensziel die Rede, als von dem Loose des ganzen menschlichen Geschlechts, an dem jeder Einzelne Theil nimmt: Durch enge Schranken ist das menschliche Dasein umschlossen. Des Menschen Leben währet siebenzig Jahre, wenn's hoch kommt achtzig. — Da dem so ist, so solltest du, V. 6,

ihm Ruhe lassen, die Sünden, zu denen er gleichsam prädestinirt ist, nicht so strenge rügen; dir genügen lassen an dem traurigen Loose der Vergänglichkeit, dem er in Folge derselben anheim gefallen ist. Das Hinwegsehen von dem Menschen bildet den Gegensatz gegen: die Augen öffnen, V. 3, seine Fehler übersehen und ihm die Strafe erlassen. „Und er höre auf", er genieße der Ruhe und Erholung. עד bis daß, so daß er wenigstens. רצה יומו Gefallen finden an seinem Tage, acceptum habere diem suum, vgl. ירצו כזב, sie finden Gefallen an Lüge Ps. 62, 5, ihn erträglich finden, nicht unter seinen Lasten und Mühseligkeiten erliegen. Der Sinn: damit die Tage seines Lebens doch nicht schwerer und unerträglicher seien, wie die Tage eines Lohnarbeiters, dem unter beständigen Arbeiten doch einige Erholung und Erquickung von seinem Herrn verstattet wird; möge Gott, der sich den Gott der Liebe nennt, und Liebe von den Seinen verlangt, nicht härter sein, als der härteste Frohnvogt auf Erden. Den Tagen eines Lohnarbeiters gleichen die Tage eines Menschen auf Erden auch dann, wenn Gott die außerordentlichen Leiden hinwegnimmt. Es bleibt immer noch die Arbeit und die Mühsal der Hände auf der Erde, welche der Herr verflucht hat, 1 Mos. 5, 29. Was Hiob hier verlangt, hat vielen Schein, und ist eine Anfechtung, die jedem hart zusetzt, der sich in schwerem Leiden befindet. In Wahrheit aber wäre es die größte Härte von Seiten Gottes, wenn er thun wollte, wie hier verlangt wird.

V. 7—9: in der übrigen Natur geht Leben aus dem Tode hervor. V. 7. Denn der Baum hat Hoffnung, wenn er abgehauen wird, so verjüngt er sich wieder, und sein Sproß hört nicht auf. V. 8. Wenn altert in der Erde seine Wurzel, und im Staube erstirbt sein Stumpf: V. 9. So sproßt er vom Geruche des Wassers, und treibt Zweige wie ein Neugepflanzter.

Kurz und mühvoll ist das Leben und nach dem Tode ist Alles aus. In der ganzen Natur entsteht Leben aus dem Tode — ein abgehauener Baum, V. 7, schlägt wieder aus — erhält durch das Wasser neue Kraft und seine Wurzel treibt frische Schößlinge — nur der Mensch, wenn er einmal gestorben, ist rettungslos verloren und vernichtet. — „Denn der Baum hat noch Hoffnung". Du hast wohl Grund mit dem Menschen nachsichtig

zu verfahren; denn ist sein kurzes und elendes irdisches Dasein zu Ende, so ist es aus mit ihm. — Die Aussicht auf ein künftiges Leben verschwindet hier Hiob. Wie könnte dieß auch wohl anders sein, da Gottes Wesen, auf dem diese Hoffnung beruht, Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sich ihm in der Empfindung und Erfahrung so gar nicht kund geben. Unter diesen Umständen mußte der Glaube an ein ewiges Leben, dem erst in den späteren Zeiten des Alten Bundes ein festes Gotteswort gegeben wurde, an das er sich anklammern konnte, der erst nur noch mehr in der Form der Sehnsucht, Ahndung und Hoffnung vorhanden war, nothwendig in seiner Seele ersterben. Später gewinnt er wieder Kraft. Besonders in C. 19 arbeitet er sich wieder aus der Tiefe der gläubigen Seele empor. חלף in Hiph. wechseln, Neues an die Stelle des Alten setzen, sich verjüngen, so C. 29, 20. Das entsprechende Arabische Verbum hat die specielle Bedeutung: nova germina emisit. Der Sprößling steht collectiv. — Mehrere Ausleger nehmen an: im vorigen Verse werde der Mensch verglichen mit einem abgehauenen Baume: in V. 8 und dem folgenden werde die Vergleichung hergenommen von einem abgestorbenen. Allein גזע, was nicht Stamm überhaupt heißt, sondern nur von dem Stumpf, truncus succisus, vorkommt, von גזע = גדע abschneiden, abhauen, vgl. über גזע die Erörterung in meiner Christol. 2. S. 119, zeigt, daß auch hier noch von dem abgehauenen Baume die Rede ist, der in seinen neuen Schößlingen wieder auflebt. Hier wird die Lebenskraft des Baumes noch durch einen neuen Umstand weiter ins Licht gestellt. Selbst dann lebt er, wenn er nur durch Wasser erquickt wird, wieder auf, wenn nach dem Abhauen der Stumpf bereits angefangen hat abzusterben, die Wurzel bereits angefangen hat unfähig zur Verrichtung ihrer Functionen zu werden. Die Zähigkeit des vegetabilischen Lebens ist im Süden größer wie im Norden, und man hat hier an solche Bäume zu denken, bei denen, wie bei der Palme, diese Zähigkeit besonders groß ist. זקן wird eigentlich nur von Menschen gebraucht; hier metaphorisch von der Wurzel des Baums. — „Von dem Geruch des Wassers", V. 9, wenn er von dem Wasser nur eben berührt wird. Der

Geruch oder Duft, den etwas aushaucht, ist die zarteste Weise der Mittheilung. Aehnlich steht von einer geringen Berührung des Feuers, Geruch des Feuers, Dan. 3, 27. Durch Richt. 16, 9, wo Feuer riechen s. v. ist als: Feuer eben verspüren, weil der Geruchssinn besonders fein ist, darf man sich nicht verleiten lassen hier zu erklären: wenn er das Wasser nur riecht. Der Geruch einer Sache ist im Sprachgebrauch immer, auch in Hhl. 1, 3 der Geruch, den eine Sache aushaucht und ריח bedeutet nie das Riechen. נָטַע ist Pausalform von נֶטַע Pflanze, gleich einer Pflanze, d. h. gleich einem frisch gepflanzten Baume; *ὡς νεόφυτον*, wie die Alex. übersetzen.

V. 10—12. Bei dem Menschen aber ist mit dem Tode alles aus. V. 10. Und der Mann stirbt und wird geschwächt, und der Mensch verscheidet und wo ist er? V. 11. Es schwinden Wasser aus dem See, und der Strom versiegt und trocknet aus. V. 12. Und der Mann legt sich hin und erstehet nicht, bis die Himmel nicht mehr sind, werden sie nicht erwachen, und nicht erweckt werden aus ihrem Schlafe.

„Der Mensch stirbt, V. 10, und dann wird er schwach", s. v. a.: aber wenn der Mensch stirbt, so ist seine Kraft dahin; er vermag nicht wie der Baum sich zu verjüngen. חלש im Hebr. sonst schwächen, besiegen, hier schwach werden, wie im Chald., vgl. חַלָּשׁ debilis Joel 4, 10. „Wo ist er", nirgends ist von ihm eine Spur zu finden, er ist gänzlich vernichtet. — Wie durch die Hitze des Sommers, V. 11, das Wasser mancher Seen und Flüsse spurlos verschwindet, so bleibt auch von dem Menschen keine Spur. Nimmer ersteht er aus dem Tode zum Leben. Die beiden Glieder der Vergleichung werden hier, wie sehr häufig, bloß neben einander gestellt. Der nördlichste der Seen Palästinas, der See Merom oder Sammachonitis, der im Sommer ganz trocken wird, konnte den Ausgangspunct für den Vergleich abgeben. Daß das Wasser im Winter in diese Seen und Flüsse wiederkehrt, kommt nicht in Betracht, da es ja nicht dasselbe Wasser ist. Sie bieten in ihrem sommerlichen Zustande ein Bild der absoluten Vernichtung des menschlichen Daseins dar, wie sie mit dem Tode eintritt. Der Vergleichungspunkt ist das Totale der Vernichtung. —

Statt des und in V. 12 würden wir ein also setzen. Der Tod mit einem Schlaf verglichen, daher שכב sich schlafen legen für sterben; so wie קום aufstehen für auferstehen. „Bis der Himmel nicht mehr sein wird", eigentlich usque ad desitionem coeli. בלתי ist eigentlich ein Nomen, בלת von בלה, mit der alterthümlichen Bezeichnung des stat. constr. Durch die Existenz gleich der des Himmels, wird auch anderwärts die ungemessene lange Dauer einer Sache bezeichnet. So heißt es Ps. 89. 30: „Seinen Samen lasse ich bestehen ewiglich, seinen Thron den Tagen des Himmels gleich", und V. 37. 38: „Sein Same wird ewig währen, sein Thron ist wie die Sonne vor mir — wie der Mond wird er fest sein ewiglich, wie die Wolken beständig immerdar". Der Himmel wird genannt als das Festeste unter dem Geschaffenen. Allerdings ist auch der Himmel vergänglich. Vgl. Jes. 51, 6. Ps. 102, 27: „Sie vergehen, doch du bestehest, sie alle veralten wie ein Kleid, wie ein Gewand wechselst du sie, und sie wechseln" Matth. 24, 35. 2 Petr. 3, 7. 10. 11. Dennoch aber ist das: bis der Himmel u. s. w. der Sache nach s. v. a. niemals. In dem populären Sprachgebrauch wird von diesem verborgenen Endresultat zuweilen abgesehen. So auch noch im Neuen Testament, vgl. Matth. 5, 18.

C. 14, 13—22.

Gäbe es ein Leben nach dem Tode, dürfte ich hoffen, mich in ihm dereinst noch der Vatergüte Gottes wieder zu erfreuen, so würde ich gern alles leiden, alle Härte Gottes, die mich jetzt verfolgt, ertragen. Aber vergebliche Hoffnung! Genauer: gäbe es ein Leben nach dem Tode, so würde ich geduldig auf die zukünftige Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes harren, V. 13—15. Ich sage auf die zukünftige; denn was ich jetzt erfahre ist nichts als Härte und Ungerechtigkeit, V. 16. 17. Aber vergebliche Hoffnung, aus dem Tode führt kein Pfad zum Leben zurück, V. 18—20. Und der Trost, daß einer ja in seinen Nachkommen glücklich sein könne, in

ihnen sich der ihm versagten Wiederherstellung erfreuen, ist ein elender, V. 21. 22. — Der Abschnitt vollendet sich in der Zehnzahl, die durch die fünf und fünf getheilt wird. Aus Stellen, wie die unsrige hat man geschlossen, daß die Lehre von der Unsterblichkeit oder richtiger: von der Auferstehung, für das Problem von der größten Wichtigkeit sei; dabei aber nicht beachtet, daß der Glaube an eine jenseitige Vergeltung ein unmöglicher ist, wenn die diesseitigen Wege Gottes sich nicht aus sich selbst rechtfertigen lassen. Wäre er seiner Seligkeit gewiß, so würde Hiob harren, bis seine Ablösung käme, aber daß es keine Seligkeit gibt, das wird ihm aus der schonungslosen Härte gewiß, mit der Gott gegen ihn, das Werk seiner Hände, zu verfahren schien. Daß übrigens die Hoffnung auf eine selige Unsterblichkeit schon in Hiobs Zeit keimte, zeigt unser Abschnitt deutlich. Sie war aber noch nicht stark genug sich auch da energisch zu behaupten, wo die diesseitigen Führungen Gottes sein Wesen so völlig verdunkelten.

V. 13—17. Gäbe es ein ewiges Leben, so würde ich geduldig harren. V. 13. Möchtest du mich im Scheol verbergen, mich verstecken bis dein Zorn sich legte, mir setzen eine Frist und mein gedenken. V. 14. Wenn der Mann stirbt wird er leben? Alle Tage meines Heerdienstes wollt ich warten bis meine Ablösung käme. V. 15. Rufen würdest du und ich dir antworten, nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen. V. 16. Denn jetzt zählest du meine Schritte, achtest nicht auf meine Sünde. V. 17. Versiegelt in einem Beutel ist mein Vergehen, und du dichtest hinzu zu meiner Missethat.

Möchtest du mich doch, heißt es in V. 13, statt mich länger zu quälen, für eine zeitlang in den Scheol hinabsenden, und mich dann, wenn dein Zorn sich gelegt, wieder heraufholen zur Oberwelt. Daß Hiob nicht an ein Verborgenwerden im Scheol bei lebendigem Leibe denkt, sondern den Tod als Durchgangspunkt voraussetzt, erhellt aus dem folgenden Verse, den man von der ersteren ganz unbegründeten Voraussetzung aus als Parenthese betrachtet, und V. 13 unmittelbar mit V. 15 verbunden hat. צפן verbergen; so daß mich mein Leiden nicht finden könnte. Der Zorn kehrt zurück, legt sich, ist vorüber.

חק bedeutet nur Gesetz, es handelt sich um die Bestimmung, wenn der Zorn vorüber sein, und die Gnade wieder beginnen sollte. „Und dich mein erinnern", mir wieder gnädig werden, mich in ein neues glückliches Dasein führen. — Ja, wenn es nur ein Leben nach dem Tode gäbe, meint Hiob in V. 14, dann wollte ich nicht wie ein feiger Streiter im Kampfe ermatten. Muthig würde ich das Ungemach des Lebens, das Freudenlose des Aufenthaltes im Scheol ertragen, hinsehend auf die dort zu hoffende Belohnung. צבא der Kriegsdienst, mit welchem das Leben wegen seiner Mühseligkeit verglichen wird, und der Aufenthalt im Scheol, denn auch dieser wird mit inbegriffen, wegen seiner Freudenlosigkeit. חליפה die Ablösung des Soldaten von seinem Posten; da das Wort schon C. 10, 17 als term. techn. militaris in der Bedeutung Ablösung vorkommt, die hier zu der Bezeichnung des menschlichen Daseins als Kriegsdienst trefflich paßt, so hat man keinen Grund, ihr die allgemeine, Wechsel, Wiederherstellung zu substituiren. חליפה bezeichnet auch nicht die Ablösung im abstracten Sinne, sondern den ablösenden Posten selbst. Es heißt eigentlich das Gewechselte. Der bildliche Ausdruck gewinnt durch diese Bemerkung an plastischer Anschaulichkeit. Der ablösende Posten, ein Anblick der Freude für den ermüdeten Vormann, ist Bild des wiederkehrenden Heiles. — Hiob beschreibt in V. 15, wie die Wendung seines Looses beschaffen sein würde, und deutet zugleich darauf hin, wie würdig es Gottes sein würde, sie zu gewähren: Würde er sich doch keines Fremden erbarmen, sondern seines eigenen Geschöpfes. „Du würdest mich rufen" — mich auffordern zur Oberwelt zurückzukehren —; „ich würde dir antworten" — würde freudig deinem Rufe folgen. — Eine tröstliche Vorstellung will sich in diesen drei Versen mitten durch den Schmerz hindurchringen. Aber sie kann keinen Bestand gewinnen; wird sogleich als eine unhaltbare wieder aufgegeben. Ganz natürlich, denn eine Ausgleichung jenseits des Grabes ist eine Chimäre, wenn diesseits des Grabes Gottes Wege sich nicht rechtfertigen lassen. Erst nach der irdischen Lösung des Räthsels konnte die hier aufgegebene Vorstellung wieder Kraft gewinnen. Nur als Fortsetzung des Diesseits, nicht

als Ausgleichung und Entschädigung kann das Jenseits Realität haben. Deutlich tritt dieß hervor in dem Verhältnisse dieses Verses zu dem folgenden. Der Gedanke an eine selige Unsterblichkeit wird in ihm verschlungen durch die Betrachtung der Härte und Ungerechtigkeit Gottes, die er jetzt erfahren muß. — כי in V. 16 begründet das: du würdest dich sehnen. Darin lag schon ein Gegensatz gegen eine ganz andere Stellung, welche jetzt der Schöpfer gegen sein Geschöpf einnahm. Dieser Gegensatz wird hier weiter ausgeführt. Denn jetzt kann von der so natürlichen Liebe zu deinem Geschöpfe nicht die Rede sein. — Anderwärts wirft Hiob Gott vor, daß er seine Sünde streng beachte, vgl. C. 10, 14, womit hier das erste Glied übereinstimmt, hier, daß er sie nicht beachte: du achtest nicht auf meine Sünde. Dieser Vorwurf ist noch stärker. Die genaueste Aufsicht, die schonungsloseste Strafe wollte er sich noch gefallen lassen. Aber Gott thut mehr, als das. Er straft ihn für Sünden, die er nicht begangen. Er achtet nicht auf Hiobs Sünde, es ist ihm gleichgültig, ob er wirklich so strafbar ist, als er gestraft wird, vgl. das: „wie viel habe ich denn der Sünden", C. 13, 23, und das: „du dichtest hinzu zu meiner Sünde", V. 17. Dieß verhält sich zu dem: versiegelt ist meine Sünde in einem Beutel, gerade so, wie hier das: du achtest nicht u. s. w. zu dem: du zählest meine Schritte. In beiden Versen im ersten Gliede Gottes kleinliche und gehässige Sorge, daß dem Hiob keine Fehler, auch der kleinste nicht, ungestraft durchgehe; im zweiten das Schlimmere, daß er ihn sogar ohne alle Veranlassung strafe, also im ersten die Klage, daß seine Barmherzigkeit so ganz ruhe, im zweiten, daß er sogar die Gerechtigkeit verletze. — Im Anfang von V. 17 ist zu ergänzen עתה, jetzt. „Meine Sünde ist versiegelt in einem Beutel" — damit sie dir nicht verloren gehe. Das Bild hergenommen von einem Beutel mit Gelde, den man der Sicherheit wegen versiegelt. Ebenso Hos. 13, 12: „in einem Beutel zusammengebunden ist die Ungerechtigkeit Ephraims, seine Sünde will ich aufbewahren." Du dichtest noch hinzu zu meiner Missethat, rechnest mir Verbrechen zu, die ich nicht begangen habe. Diesen Sinn finden viele Aus-

leger, Bouiller an der Spitze, zu hart. Sie wollen daher טפל in der Bedeutung: zusammenbinden — nehmen, so daß das zweite Glied dem ersten gleichbedeutend wäre. Allein das טפל kommt im Hebr. nie in der sinnlichen Bedeutung: zusammenbinden, sondern in der Bedeutung: dichten vor (im Arabischen cum cura instituit sermonem) und steht überall in Beziehung auf erlogene Beschuldigungen, vgl. C. 13, 4. Ps. 119, 69. Der Gedanke aber, so furchtbar er auch aussieht, ist ganz der Stimmung Hiobs angemessen. Hiob sagt ja nichts, was nicht schon in seiner beständig wiederholten Behauptung, daß er unschuldig leide, begriffen war. War dieß, so mußte ja Gott, nicht zufrieden seine Schwachheitssünden zu streng zu bestrafen, ihm noch andere aufgebürdet haben, die er nicht begangen. So mußte Hiob nothwendig seine Leiden ansehen, so lange er nicht in die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit eingedrungen war.

V. 18—22. Aber es gibt kein ewiges Leben, und der Trost der Wiederbeglückung in den Kindern ist ein schlechter. V. 18. Aber ein fallender Berg verwelket, und ein Fels rückt fort von seiner Stelle. V. 19. Steine höhlt Wasser aus, es schwemmen hinweg seine Fluthen den Staub der Erde, und die Hoffnung des Menschen richtest du zu Grunde. V. 20. Du besiegst ihn für immer und er gehet, veränderst sein Antlitz und lässest ihn dahin fahren. V. 21. Sind geehrt seine Söhne, er weiß es nicht, und sind sie gering, er merket nicht auf sie. V. 22. Sein Fleisch ist ganz Schmerz über ihn, und seine Seele trauert über ihn.

Im Vorhergehenden: wenn es ein anderes Leben gäbe, so würde ich geduldig harren. Hier, im V. 18, wird die Bedingung geläugnet, und also Hiobs Ungeduld begründet. ואולם knüpft nicht an das unmittelbar Vorhergehende an — V. 16 und 17 enthielten nur einen Nebengedanken — sondern es verbindet Abschnitt mit Abschnitt, die zweite Halbstrophe mit der ersten. Aber vergebliche Hoffnung! Wie in der Natur vielfach ein geheimes Gesetz der Zerstörung herrscht, dem Nichts zu widerstehen vermag, wie Berge, Felsen, Steine, Erde dem Einfluß des zerstörenden Princips unterliegen, nichts sich dagegen halten kann, so ist auch der schwache Mensch, der einen Gott zum Gegner hat, rettungslosem Unter=

gang geweiht. נבל verwelken, hier durch eine kühne Metapher von einem Berge gebraucht, der wie ein verwelktes Blatt sich auflöst, zerbröckelt, verwittert. עתק fortrücken C. 18, 4. — Das Object אבנים tritt in V. 19 voran, weil darauf der Nachdruck ruht: Selbst Steine höhlt Wasser aus. Das Suffixum in ספיחיה, seine Fluthen, bezieht sich auf מַיִם; der Plural מַיִם wird als Abstractum betrachtet. Ebenso das ספיחים, effusiones, woraus sich das Verbum im Fem. Singul. erklärt. „Und die Hoffnung" u. s. w.: ebenso, mit derselben unwiderstehlichen Allmacht, mit der du in der Natur wirkest, hast du die Hoffnung des Menschen vernichtet. — תקף in V. 20 besiegen, vgl. C. 15, 24, du besiegst ihn auf immer — wirfst ihn durch einen Schlag zu Boden, von dem er sich nie wieder erhebt. Das Bild von einem Kampfe hergenommen, der sich mit gänzlichem Untergange eines der Kämpfenden endigt. Der Kampf ist hier ein jämmerlicher, da er von der Allmacht gegen die Ohnmacht geführt wird. Das zweite Glied wörtlich: verändernd sein Angesicht lässest du ihn so dahinfahren, das ו ist das ו der Folge in der Bedeutung so. Das שנה verändern: du veränderst sein Gesicht, überziehst es mit Leichenblässe, nimmst ihm alle seine Schöne, so daß nur das grause Bild der Zerstörung übrig bleibt. „Du entsendest ihn", lässest ihn dahinfahren, treibst ihn weg, in das düstere Reich der Schatten, aus dem Niemand zurückkehrt. — Hiob beseitigt in V. 21 den Trost, daß ja der Mensch in seinen Kindern fortlebe, in ihnen Ersatz für sein Leiden erhalten könne. Kommen zu Ehren seine Kinder, so weiß er es nicht: der folgende Vers, und schon das zweite Glied, er merkt nicht auf sie, non attendit iis oder ad eos, zeigt, daß hier nicht von einem bloßen theoretischen Wissen, sondern von einem theilnehmenden und freudigen die Rede ist. Er kümmert sich nicht darum, es ist ihm gleichgültig. Sein Schmerz über das eigene Elend, die eigene Vernichtung ist so groß, daß er in ihn versunken, sich um das Loos seiner Kinder nicht kümmern kann. — Ewald nimmt an, es sei hier speciell von Hiobs Kindern die Rede und müht sich dann ab, den Widerspruch gegen den Prolog zu beseitigen, nach dem alle Kinder Hiobs schon erschlagen waren. Er meint,

die Kinder können wohl für die Enkel stehen. Allein Hiob hat ja schon von V. 18 an von dem traurigen Loose des Menschen im Allgemeinen geredet, hat seiner Klage gegen Gott noch mehr Nachdruck dadurch gegeben, daß er sich von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen gewandt hat, auf das es ja in dem ganzen Buche zuletzt abgesehen ist. Erschien ihm der Trost, daß der Mensch in seinen Kindern fortleben, in ihnen doch wieder beglückt werden könne, als ein so elender, so konnte es ihm nicht der Mühe werth sein, vom Allgemeinen zum Besondern zurückkehrend, zu sagen, daß er sogar diesen elenden Trost entbehren müsse, zumal da Jeder dieß ohnedem wußte. צער klein, verachtet, gering sein. — Die Situation in V. 22 ist nicht die des bereits Gestorbenen, sondern des unmittelbar dem Tode Entgegengehenden. Sein Fleisch, durch so viele Leiden aufgerieben, und nun der Verwesung entgegen gehend, seine Seele vom bitteren Schmerze durchwühlt. Fleisch und Seele bezeichnen beides das ganze Individuum, nur das erstere mit Hervorhebung der leiblichen, das letztere der seelischen Seite. Nur von dem beseelten Fleische kann gesagt werden, daß es Schmerz über ihn empfinde. Denn das setzt persönliches Bewußtsein voraus. אך braucht nicht zu עליו gezogen zu werden, s. v. a.: das einzige, was er empfindet, ist der Schmerz seines Fleisches, die Wehklage seiner Seele über ihn selbst. אך gehört also zum Verbum.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Verlag von **Gustav Schlawitz** in **Berlin:**

Hengstenberg, weil. Prof. Dr. E. W., **Das Evangelium des heiligen Johannes erklärt.** 3 Bände. Zweite Ausgabe. 76½ Bog. gr. 8. broch. 5⅓ Thlr.

— — **Die Weissagungen des Propheten Ezechiel** erläutert. 2 Theile. 40½ Bog. gr. 8. broch. 3 Thlr.

— — **Das Buch Hiob erläutert.** Erster Theil 19½ Bogen. 1⅔ Thlr.

— — **Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde.** Erste Periode: **Von Abraham bis auf Moses.** 17 Bog. gr. 8. broch. 1⅓ Thlr.

— — **Dasselbe.** Zweite Periode: **Von Moses bis zu Christi Geburt** (Die Periode des Gesetzes). Erste Hälfte. 17¼ Bog. gr. 8. broch. 1⅓ Thlr.

Otto von Gerlachs Bibelwerk vollständig in 6 Bänden oder 7 Theilen in drei Ausgaben: 1) Neue wohlfeile Ausgabe. Lex=8. 5⅚ Thlr. 2) Ausgabe auf feinem Velinpapier mit Bildnis. 7 Thlr. 3) Bisherige Ausgabe in gr. 8. mit größerem Druck. 8½ Thlr.

S. Anselmi Cantuariensis Libri duo **cur Deus homo** recognovit Dr. H. Laemmer. Wohlfeile Taschenausgabe. 7 Bogen. broch. 7½ Sgr.

Bengel, Dr. Joh. Alb., Gnomon Novi Testamenti. Secundum editionem tertiam. Wohlfeile Ausgabe. Zweiter mit Registern vermehrter Abdruck. 50 Bog. gr. Lex.-8. broch. 2½ Thlr.

Chemnicii, Mart., Examen concilii Tridentini. Secundum editionem 1578 Francofurtensem, collata editione a. 1707. Wohlfeile Ausg. 65 Bog. gr. Lex.-8. broch. 3½ Thlr.

Concordia. Libri symbolici ecclesiae evangelicae. Ad editionem Lipsiensem a. 1584. Wohlfeile Taschenausgabe. 57⅞ Bogen. broch. 25 Sgr.

Dorner, Dr. J. A., Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt. Zweite stark vermehrte Auflage in zwei Theilen. 157 Bog. gr. 8. Herabgesetzter Preis 6⅔ Thlr.

Drechsler, Dr. M., Der Prophet Jesaja, übersetzt u. erklärt. Drei Theile. 88¾ Bog. gr. 8. broch. Herabgesetzter Preis 4 Thlr.

Luther, Dr. **Martin**, **Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater.** Wohlfeiler Druck. 25 Bog. in 4. Herabgesetzter Preis 20 Sgr.

Martensen, Dr. **H.**, Bischof von Seeland, **Die christliche Dogmatik.** Vom Verfasser selbst veranstaltete deutsche Ausgabe. Wohlfeiler Druck. 29½ Bog. gr. 8. broch. 1½ Thlr.

Melanthonis, Phil., Loci praecipui theologici. Ad editionem Lipsiensem a. MDLIX. Wohlfeiler Druck. 14 Bog. in 4. broch. Herabgesetzter Preis 15 Sgr.

Winer, Dr. G. B., Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben. Dritte wohlfeile Ausgabe. 11¾ Bogen u. 4 Tab. gr. 4. broch. 1 Thlr.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hengstenberg, Ernst Wilhelm,

Das Buch Hiob

Bd.: 1

Berlin 1870

Exeg. 471 rn-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10481232-9